منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

دار الكتاب

قم ایران

تلفن ٢٤٥٦٨

Murawwij

منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

تأليف

السيد محمد جعفر الجزائري المروج

الجزء الرابع

* منتهى الدراية في توضيح الكفاية
* السيد محمد جعفر الجزائري المروج
* مطبعة الخيام ــ قم
* الجزء الرابع
* العدد : ٣٠٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته على أشرف أنبيائه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

أما بعد، فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» وقد أجريناه على منوال أجزائه الثلاثة المتقدمة ، فجعلنا المتن في أعلى الصفحة وتوضيحه تحته مع الاشارة اليه بالارقام: ١و٢و٣ ، وتعاليقنا تحتهما بعلامة(*) وحواشي المصنف برمز (×) متوكلا على ربي عز وجل، ومتوسلا بولي أمره الامام الثاني عشر صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ما طلعت الشمس وأضاء القمر ، وعجل فرجه الشريف .

المقصد السادس

فى بيان الامارات المعتبرة شرعاً (١) أو عقلا (٢)

وقبل الخوض في ذلك[٣] لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ماللقطع من[٤] الاحكام وان كان خارجاً[٥]

---

١) سواء أكان تأسيسياً كجعل الحجية لخبر العادل واليد ونحوهما وان لم توجب الوثوق والاطمئنان، أم امضائياً كحجية خبر الثقة الموجب للاطمئنان العقلائي .

٢) كحجية الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة .

٣) أي : في بيان الامارات .

٤) بيان لـ «ما» الموصول ، والمراد ببيان بعض أحكام القطع هو البحث عن أن حجيته ذاتية أومجعولة، وأن استحقاق العقوبة يترتب على مخالفته مطلقاً وانكان مخطئاً أو على صورة موافقته للواقع فقط، وغير ذلك مماسيأتي بيانه .

٥) وجه الخروج عدم انطباق ضابط المسألة الاصولية ـ وهي مايقع كبرى لقياس تكون نتيجته حكماً كلياً فرعياً ـ على مباحث القطع ، وذلك لان العلم بالحكم الشرعي من آثار المسألة الاصولية ولوازمها ، فكيف يكون موضوعاً

من مسائل الفن (*)،

لها. وبعبارة أخرى: العلم بالحكم معلول للمسألة الاصولية ونتيجة لها، فهو متأخر عنها، فلو فرض كونه موضوعاً لها كان متقدماً عليها، وهو محال. وعليه فلا يصح أن يقال: «صوم شهر رمضان مثلا معلوم الوجوب، وكل معلوم الوجوب واجب، فالصوم واجب» لعدم كون العلم بالوجوب علة للوجوب ولا معلولا له كما هو شأن الكبرى، فان قولنا: «كل متغير حادث» علة للنتيجة ـ وهي حدوث العالم ـ كعلية قولنا: «كل مقدمة الواجب واجبة» لوجوب الوضوء مثلا الذي هو نتيجة قياس صغراه «الوضوء مقدمة الواجب» وكبراه «كل مقدمة الواجب واجبة». وكوجوب صلاة الجمعة مثلا الذي هو نتيجة قياس صغراه «وجوب صلاة الجمعة مما قام عليه خبر العادل أو الثقة» وكبراه «كل ما قام على وجوبه خبر العادل واجب».

وبالجملة: فالقطع بالحكم ـ كوجوب الصوم المتقدم ـ لا يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلي الفرعي. وكذلك القطع بالموضوع، فلا يصح أن يقال: «هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حرام» ليستنتج منه حرمة الخمر، ضرورة أن الحرمة تعرض ذات الخمر لا معلوم الخمرية حتى يقع كبرى لقياس الاستنباط.

(*) قد يقال: ان مسألة التجري من مسائل علم الاصول بتقريب: أن البحث في التجري اذا كان بحثاً عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم للحرمة بقاعدة الملازمة اندرج في مسائل الفن.

لكن فيه أولا: أن المسألة الاصولية هي نفس الملازمة بين حكم العقل والشرع كمسألة حجية خبر الثقة، دون البحث عن قبح شيء عقلا، فانه راجع

وكان أشبه[1] (*)

١) لانه يبحث في القطع عما يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من

الى تنقيح صغرى من صغريات قاعدة الملازمة ، فهو كالبحث عن كون راوي الخبر ثقة في الخروج عن المسائل الاصولية .

والحاصل : أن البحث عن الملازمة بين القبح العقلي والحرمة الشرعية داخل في علم الاصول، وأما البحث عن ثبوت القبح العقلي لفعل بعنوان التجري مثلا وعدمه فهو داخل في المبادي .

وثانياً: ـ بعد الغض عن ذلك ـ أنه أجنبي عن قاعدة الملازمة، اذ مصبها خصوص الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الاحكام ، لامعلولاتها كالمقام ، فان قبح التجري كقبح المعصية انما هو لاجل كونه تمرداً على المولى ومخالفة لما اعتقده من التكليف ، ومن المعلوم أن هذا القبح واقع في سلسلة معلولات الاحكام لاعللها .

نعم تندرج مسألة حجية العلم الاجمالي ـ وكونها بنحو الاقتضاء أو العلية أو التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك بالاقتضاء في الاول والعلية التامة في الثاني ـ في علم الاصول كحجية الامارات غير العلمية ، لان مرجع البحث فيه الى أصل الحجية أو كيفيتها أو كميتها .

وأما البحث عن قيام الامارات غير العلمية مقام القطع الطريقي وعدمه فهو من المباحث المتعلقة بالامارات وأجنبي عن أحكام القطع وأبحاثه من غير فرق في ذلك بين تنزيل الامارة منزلة القطع وبين تنزيل المؤدى بما هو مؤدى الامارة منزلة الواقع المقطوع به . فالاولى ذكر قيام الامارات غير العلمية مقام القطع الطريقي في مباحث الامارات كما لايخفى .

(*) التعبير بالاشبه لايخلو من المسامحة بعد وضوح تعدد جهات البحث

بمسائل الكلام، لشدة(١) مناسبته(٢) مع المقام(٣)، فاعلم: أن البالغ(٤) (*)

استحقاق الثواب والعقاب، ومن الواضح أن البحث عن ذلك من المسائل الكلامية.

١) تعليل لقوله: «لابأس» و وجه المناسبة: اشتراك الامارات مع القطع في الطريقية، وفي احراز الوظيفة من الفعل أوالترك.

٢) أي: مناسبة بعض ما للقطع من الاحكام.

٣) أي: بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أوعقلا.

٤) وجه العدول عن «المكلف» الموجود في عبارة فرائد الشيخ الاعظم (قده) الى «البالغ» كما ذكره هنا هو ما صرح به في حاشيته على الرسائل بقوله: «ان من الاقسام من لم يتنجز عليه التكليف كموارد البراءة، ومن المعلوم أن المكلف الفعلي لاينقسم الى الاقسام التي منها الجاهل غير المتنجز عليه التكليف، لان القسم عين المقسم مع زيادة قيد».

في القطع الموجب لكونه مسألة كلامية تارة وأصولية أخرى، وعليه فالاولى أن يقال: «ان مسألة القطع وان كانت من جهة كلامية، لكن لما كان فيها جهة أصولية أيضاً صح ادراجها في علم الاصول». وما في حاشية بعض المدققين (قده) من بيان وجه الاشبهية بقوله: «حيث ان مرجع البحث الى حسن معاقبة الشارع على مخالفة المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام» غير ظاهر، حيث ان ماأفاده (قده) بيان لوجه كونه من نفس المسائل الكلامية، لا لاشبهيته بها، فتدبر.

(*) المراد به خصوص المجتهد، كما أنه الظاهر من «المكلف» في عبارة شيخنا الاعظم أيضاً - خلافاً لما اختاره المصنف في حاشية الرسائل

. . . .

وتوضيح ذلك : أن المصنف (قده) حمل «المكلف» الموجود في عبارة الشيخ الاعظم (قده) على المكلف الفعلي ، وهو لايشمل جميع الاقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي غير المنجز الذي تجري فيه البراءة ، ومن المعلوم: أنه لابد من وجود المقسم ـ وهو المكلف ـ في جميع الاقسام، لان كل قسم هو المقسم مع زيادة قيد ، ولما لم يكن الشاك في الحكم مكلفاً فعلياً فقد عدل عن جعل المقسم المكلف الى جعله البالغ الذي وضع عليه القلم، لشمول «البالغ» لجميع الاقسام حتى الشاك .

بقوله : «ولاخصوص من بلغ درجة الاجتهاد » ، لمافيه من الضعف كماسيظهر ـ فلايشمل العامي ، لان الموضوع وانكان بحسب الظاهر عاماً ، الا أن أخصية المحمول قرينة على كونه خاصاً أيضاً ، اذ لايعقل حمل الخاص على العام ، ضرورة عدم اتحاده مع الموضوع المصحح لحمله عليه كقولنا : « الحيوان انسان» فانه يمتنع أن يكون الانسان بخصوصيته متحداً مع الحيوان مع بقائه على عمومه . وهذا نظير مادل على وجوب الحج على المكلف المستطيع ، فانه لا شك في لزوم تقييد المكلف مطلقاً ـ سواء كان المقيد عقلياً أم نقلياً ـ بخصوص المستطيع وان كان هو أعم منه ومن غيره . وعليه ، فالمكلف وانكان باطلاقه شاملا للمجتهد وغيره ، الا أن انقسامه الى القاطع بالحكم والظان به والشاك فيه يقيده بخصوص المجتهد ، لتوقف تشخيص الظن المعتبر عن غيره وتنقيح مجاري الاصول للشاك على الاجتهاد ، لعدم حصول الشرائط لغير المجتهد، فلامحالة يختص المكلف في المقام بالمجتهد. وحجية القطع بالحكم على المكلف مطلقاً وان لم يكن مجتهداً لاتوجب ارادة مطلق المكلف وان كان عامياً ، وذلك

. . . .

. . . .

لان المكلف المنقسم الى مجموع الاقسام أعني القاطع والظان والشاك ليس الاالمجتهد كما هو واضح .

والحاصل : أن المكلف الناظر الى الادلة الذي يحصل له العلم بالحكم أو الظن به أو الشك فيه ليس الا المجتهد .

ومما ذكرنا يظهر ضعف دعوى « أعمية المكلف من المجتهد والعامي ، غاية الامرأن المجتهد نائب عن العامي في استنباط الاحكام، لأن عجزه يوجب اختصاص المكلف بالمجتهد» وذلك لان المجتهد حين مراجعة الأدلة واستنباط الاحكام الكلية منها لايرى نفسه نائباً عن الغير في استنباطها ، بل هو غافل عن النيابة غالباً فلا يقصدها مع أنها متقومة بالقصد، بل يكون رجوع الجاهل اليه أمراً فطرياً ارتكازياً من باب رجوع الجاهل الى العالم ، لامـن باب رجوع المنوب عنه الى النائب، اذ الاجتهاد واجب كفائي ، فالمجتهد المستنبط للحكم يأتي بواجبه الكفائي ، كسائر الواجبات الكفائية التي يأتي بها هو وغيره من المكلفين عن أنفسهم لاعن غيرهم نيابة ، فلا ربط لباب النيابة بالمقام أصلا .

كما يظهر غموض دعوى الاعمية أيضاً ببيان آخر وهو : « أن المجتهد ينقح مجرى الاصل بحسب وظيفته، فان وظيفة المجتهد هي وظيفة الامام عليه السلام وهي بيان الاحكام المجعولة لموضوعاتها في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقية ...» وذلك لان القيود المذكورة للمكلف قرينة على اختصاصه بالمجتهد . وأما أن بيان الاحكام بنحو العموم وظيفة العالم كوظيفة الامام عليه السلام ، فهو أجنبي عما نحن فيه ، ولا يقتضي عموم المكلف لغير المجتهد ،

الذى وضع عليه القلم اذا التفت[١]

١) هذا القيد لاخراج الغافل، بداهة عدم كونه موضوعاً لشيىء من هذه الاحكام ، وذلك لان المقصود من بيان الاقسام المذكورة من القاطع والظان والشاك هو تعيين الوظيفة فعلا أو تركاً بمستند عقلي أو شرعي ، وليس هذا شأن الغافل، اذ الاستناد متقوم بالالتفات كما هوواضح . ثم انالمراد بالالتفات هو الالتفات الاجمالي (*) في مقابل الغفلة ، والمعنى : أنه اذا خطر بباله أن للفعل الكذائي حكماً من الاحكام في مقابل من يكون غافلا عنه بالمرة ، فاما أن يحصل له بعد المراجعة الى الادلة العلم بذلك الحكم أوالظن به أواستقرار الشك فيه .

حيث ان هنا مقامين مترتبين :

أحدهما : استنباط الحكم علماً أوظناً من الادلة أوتعيين وظيفة الشاك التي يقتضيها الاصل العملي .

ثانيهما : بيان ذلك الحكم المستنبط أو الوظيفة العملية لغيره ، وكلامنا فعلا في المقام الاول ، ومن المعلوم أنه وظيفة المجتهد فقط .

وبعبارة أوضح: استنباط الاحكام من أدلتها وظيفة المجتهد . وأما الاحكام المستخرجة منها فهي لكونها أحكام الله تعالى لموضوعاتها مشتركة بين الكل، ولذا يجب تبليغها الى العباد ، فشك كل شاك بين الاثنتين والثلاث مثلا وان كان موضوعاً لوجوب البناء على الاكثر، الا أن استنباط هذا الوجوب مختص بالمجتهد ، وكما اذا قيل : « يجب بيع مال الموكل أو المولى عليه بالقيمة السوقية» فان أمر تشخيص هذه القيمة بيد أهل الخبرة، ولا فرق في الغير الذي يرجع اليه بين المجتهد كما اذا كان الرجوع في الحكم الشرعي وبين غيره كأهل الخبرة بالقيم والاسعار كمااذاكان الرجوع فهما لافي نفس الحكم الشرعي.

(*) ومنه يظهر غموض ما أفاده سيدنا الاستاذ قدس سره في مجلس

. . . .

. . . .

الدرس من « أن المراد بالالتفات هو التفصيلي الحاصل من النظر الى الادلة ، دون الاجمالي الملازم للتكليف الدال عليه لفظ المكلف، اذ الغافل يقبح تكليفه، فلا وجه لجعل المكلف أعم من المجتهد » وذلك لان الالتفات شرط تنجز التكليف لاأصله، لما ثبت في محله من اختلاف كيفية دخل الشرائط من البلوغ والعقل والقدرة والعلم في التكليف. وعليه فالمراد « بالمكلف » في كلام الشيخ أيضاً هو البالغ العاقل، لانه الذي وضع عليه قلم التكليف، لاخصوص من تنجز عليه . فعدول المصنف عما في الرسائل من « المكلف » الى قوله : « البالغ » ان كان لاجل دخل الالتفات في نفس التكليف الموجب لتوضيحية قوله : «اذا التفت » التي هي خلاف الاصل في القيود ففيه مامر آنفاً من أن الالتفات شرط تنجز التكليف لانفسه . وان كان عدوله اليه لوجه آخر فلابد من النظر فيه .

وعليه فالغافل مكلف أيضاً ، غايته أنه معذور في مخالفة التكليف ، لعدم تنجزه عليه. ويشهد لذلك وجوب قضاء الصوم والصلاة عليه مع فوتهما غفلة عن وجوبهما حتى خرج الوقت ، وان قلنا بكون القضاء بفرض جديد ، ضرورة توقف صدق الفوت على ترك الواجب في وقته ، فلو كان الالتفات كالبلوغ والعقل شرطاً في أصل التكليف لم يكن وجه لوجوب القضاء عليه، اذ لاواجب حينئذ واقعاً حتى يصدق الفوت على تركه عن غفلة، فيتعين ارادة الالتفات الاجمالي هنا المقابل للغفلة ، لاالتفصيلي الذي يترتب على مراجعة الادلة. فالنتيجة : أن «المكلف» لايدل على دخل الالتفات في نفس التكليف، ولو كان المراد الالتفات التفصيلي ، فلا وجه لان يقال : « اما أن يحصل له القطع . . . » بل لابد أن

الى حكم فعلي[1] (*) واقعي[2]

١) وهو البالغ مرتبة البعث والزجر، والتقييد به لاخراج غيره من الاقتضائي والانشائي ، لعدم ترتب أثر على القطع بهما كما سيأتي .

٢) وهو الحكم الشرعي الكلي المجعول للاشياء بعناوينها الاولية كالماء والحنطة ونحوهما ، أو الثانوية كالضرر والحرج وغيرهما ، وذلك الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ، واما وضعي كالملكية والصحة ونحوهما .

يقال : « الملتفت الى الحكم الشرعي اما قاطع واما ظان واما شاك» وذلك لان ظاهر « يحصل » ترتب حصول القطع أو الشك على الالتفات، فلابد أن يكون المراد بالالتفات الاجمالي منه حتى يصح أن يقال : « اما يحصل له ... الخ».

ولا يرد على ماأفاده (قده) من ارادة الالتفات التفصيلي ماقد يتوهم من « منافاه الالتفات التفصيلي للشك الذي جعل من أقسام الالتفات » وذلك لان المراد بالتفصيلي ليس هو العلم التفصيلي حتى ينافي الشك الذي جعل من أقسامه، بل مايترتب على النظر الى الادلة ، ومن المعلوم أن المترتب عليه اما علم واما ظن واما شك مستقر تجري فيه الاصول العملية، بخلاف الالتفات الاجمالي، فانه في معرض الزوال ، لتبدله بأحد هذه الاقسام الثلاثة ، وهو منجز ، ولذا لايجري فيه الاصل قبل الفحص عن الادلة. وقد ظهر مما ذكرنا: أن قيد الالتفات احترازي ، لما مر من انقسام المكلف الى الغافل والملتفت .

(*) لاوجه للتقييد بالفعلي المراد به ماوجد موضوعه خارجاً كوجود الاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، حيث ان وجوبه حينئذ فعلي بوجود موضوعه، وذلك لان الحكم الذي يراد استنباطه أعم من الحكم الموجود موضوعه في الخارج حين الاستنباط ، ضرورة أن المجتهد يستنبط هذا الحكم وحكم مالم يوجد

أو ظاهري(١)(*)

---

١) كمفاد الاصول الشرعية . وبالجملة : ما أفاده المصنف هنا مبني على أمـرين :

الاول : أن مؤدى الطريق والاصل العملي يكـون حكماً شرعياً مقطوعاً به كالحكم الشرعي الذي يتعلق به القطع الوجداني .

الثاني : تعميم الحكم في المقام للواقعي والظاهري، لعدم اختصاص أحكام القطع من وجوب المتابعة وحرمة المخالفة وغيرهما بما اذا تعلق بالحكم الواقعي.

موضوعه خارجاً على نهج واحد، كما اذا استنبط وجوب الزكوة على من ملك أربعين شاة وان لم يكن أحد مالكاً لها فعلا ، وهذا الحكم مع عدم كونه فعلياً مورد ابتلاء المجتهد في مقام الفتوى ، فالحكم الذي يلتفت اليه المجتهد أعم من الفعلي والانشائي .

وان أراد المصنف (قده) بالانشائي ماينشأ بداعي الامتحان ونحوه دون البعث والزجر فهو خارج موضوعاً عن الحكم ، وتسميته به مجاز.

فالمتحصل : أن الحكم بقسميه المزبورين داخل في محل البحث، والتقييد بالفعلي ان اريد به اخراج الانشائي بمعنى جعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده كما هو شأن القضية الحقيقية فهو غير سديد . وان أريد بـه اخراج الحكم المنشأ بداع آخر غير داعي البعث و الزجر فهو خارج موضوعاً عن الحكم، ولا حاجة في اخراجه الى التقييد بالفعلي .

(*) ويرد على تعميم الحكم للواقعي والظاهري :

أولا : أنـه مبني على الحكم الظاهري ، وهو محل تأمل ، بل المصنف أنكره في موارد الطرق والامارات كما سيأتي في محله انشاء الله تعالى .

. . . .

. . . .

وثانياً:ـ مضافاً الى عدم صحة جعل الطرق والاصول في عرض القطع وعدم صيرورتهما مثله مندرجين في القطع بالحكم ، لوضوح كونهما في طوله لافي عرضه ، كبداهة تأخر الاصول رتبة عن الطرق ـ أنه يهدم أساس التقسيم ، حيث ان القطع بالوظيفة الفعلية موجود في جميع موارد الطرق والاصول العقلية والنقلية، فالمكلف حينئذ عالم دائماً بوظيفته الفعلية، ولايبقى معه مجال للتقسيم أصلا ، اذ لابد في صحته من وجود المقسم في جميع الاقسام ، فلو أريد من الحكم خصوص الواقعي كان التقسيم سليماً عن الاشكال، بخلاف ما لو أريد به ما هو أعم من الواقعي والظاهري ، فانه لايصح أن يقال : «المكلف الملتفت اما عالم بالحكم الظاهري واما غير عالم به » ضرورة أنه عالم بوظيفته الفعلية دائماً ولايتصور الشك فيها أصلا، فينهدم أساس التقسيم الثنائي الذي صنعه المصنف قدس سره .

ومما ذكرنا ظهر عدم تصور الجهل بالوظيفة الفعلية أصلا .

وثالثاً : أنه لايلزم ـ بناء على تقسيم الشيخ (قده) ـ تداخل الاقسام كما ادعاه المصنف (قده) وذلك لان مراده بالظن هو الظن المعتبر، لتصريحه بذلك في أول البراءة ، وأن حكم غير المعتبر منه حكم الشك ، كما أن مراده بالظن هو النوعي منه كما هو صريح كلامه في غير موضع من كتابه .

وعليه فالطريق المعتبر ـ وان لم يفد الظن الشخصي ـ داخل في الظن ، فلا يدخل الظن في الشك ولا العكس .

فغرض الشيخ (قده) من التقسيم: أن الملتفت الى الحكم الشرعي اما يحصل له القطع الوجداني به أو التعبدي واما لايحصل له شيء منهما ، ومرجعه على

متعلق به[١] أو بمقلديه[٢] (*)

١) كأكثر الاحكام المشتركة بينه وبين مقلديه .

٢) خاصة ، كأحكام الدماء الثلاثة .

الاخير الاصول المقررة للشاك مطلقاً سواء حصل له الظن أم الشك، فهذا التقسيم يكون بحسب حالات المكلف ، وهو أولى من تقسيم المصنف ، لمحفوظيـة ما بين الادلة من الطولية في تقسيم الشيخ دونـه ، وانكان تقسيمه الثلاثي أمتن من الثنائي .

(*) يعني: أن الاحكام التي يستنبطها المجتهد لاتختص به بل تعم مقلديه ، توضيحه : أن عناوين موضوعات الادلة والاصول لاتنطبق الا على المجتهد، فانه الذي جاءه النبأ أو جاءه الحديثان المتعارضان ، وهو الذي أيقن بالحكم الكلي وشك في بقائه ، وهكذا ، الا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد بالمجتهد ، لان من لـه تصديق عملي ونقض عملي أو ابقاء عملي في جملة من الموارد هو المقلد كأحكام الدماء الثلاثة، فالمعنون بعنوان الموضوع ـ وهو المجتهد ـ ليس له تصديق عملي ليخاطب به، ومن له تصديق عملي ـ وهو المقلد ـ لاينطبق عليه العنوان ليتوجه اليه التكليف .

وبالجملة: فاختصاص المكلف بالمجتهد ـ كما هو مقتضى المتن ـ يوجب محذور خروج أدلة الاحكام التي لايبتلي بها المجتهد ويختص الابتلاء بها بالمقلد عن دائرة الادلة التي يستنبط منها المجتهد الاحكام الفقهية .

وقد دفع هذا المحذور بعض المدققين من المحشين (قده) بما أفاده هنا وفي مباحث الاجتهاد والتقليد من : « أن أدلة الافتاء والاستفتاء توجب تنزيل المجتهد منزلة المقلد، فيكون مجيىء الخبر اليه بمنزلة مجيىء الخبر الى مقلده،

. . . .

. . . .

ويقينه وشكه بمنزلة يقين مقلده وشكه ، فالمجتهد هو المخاطب عنواناً والمقلد هو المخاطب لباً ، والا لكان تجويز الافتاء والاستفتاء لغواً» .

أقول: لاريب في أن جميع الاحكام الفقهية من الطهارة الى الديات مورد ابتلاء المجتهد من حيث الاستنباط واستخراجها من أدلتها وان لم يكن بعضها محل ابتلائه من حيث العمل كأحكام الدماء الثلاثة، فان وظيفته من حيث انه مجتهد استخراج الأحكام المجعولة لموضوعاتها على نحو القضية الحقيقية سواء كانت متعلقة بعمل نفسه أم مقلده، فيقول: «ان الحائض ذات العادة العددية مثلا اذا رأت الدم بعد أيام العادة ولم يتجاوز العشرة وشك في كون الزائد حيضاً، فلتبن على حيضيته» أو «كل من شك في حلية شيىء أو طهارته فليبن على حليته أو طهارته».

وعلى هذا، فالادلة متوجهة الى المجتهد من حيث كونه ناظراً فيها ومستنبطاً للاحكام منها سواء كانت الاحكام المستخرجة منها متعلقة بعمل نفسه أم غيره ، ومعه لاحاجة الى دعوى تنزيل المجتهد منزلة المقلد .

مضافاً الى كونها خلاف الظاهر ، حيث ان أدلة الافتاء والاستفتاء ظاهرة في حجية فتوى المجتهد على غيره تعبداً أو ارشاداً الى ماهو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل بكل فن الى العالم به ، فانها مساوقة لقوله تعالى : «فاسألوا أهل الذكر» ونظائره .

والحاصل : أن ظاهر أدلة الافتاء هو بيان الاحكام وتبليغها الى العباد ، وتنزيل المفتي منزلة المستفتي أجنبي عن ظاهرها، ولاينتقل الذهن العرفي العادي عن الاوهام اليه . وكذا ظاهر أدلة الاستفتاء ، فان ظهورها في حجية الفتوى ولزوم الاخذ بها مما لامساغ لانكاره ، ومع هذا الظهور لايلزم اللغوية حتى

فاما أن يحصل له القطع أولا ، وعلى الثاني[1]

١) وهو ما اذا لم يحصل له القطع بالحكم مطلقاً لاالواقعي ولاالظاهري ، يعني : أنه على الثاني لابد من رجوع البالغ المذكور الى مايستقل به العقل من اتباع الظن ان ثبتت حجيته من باب الحكومة ـ أي : حكم العقل بحجيته ، لا من باب الكشف أي : كشفه عن حكم الشارع بحجيته ، اذ بناء على الكشف يكون الظن من الامارات الشرعية لاالعقلية ، فيندرج في القسم الاول وهو حصول القطع له بالحكم الظاهري ـ فانه اذا انقطعت يد المكلف عن حكم الشارع ووصلت النوبة الى حكم العقل كان المكلف قاطعاً بحكمه ، لكنه حكم ظاهري مقطوع به لا واقعي ، وان لم تثبت حجيته من باب الحكومة أيضاً ، فلابد من انتهائه الى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير ، هذا .

وقد عدل المصنف (قده) في المتن عما صنعه الشيخ الاعظم (قده) من تقسيم المكلف الملتفت بحسب حالاته الى ثلاثة أقسام : القاطع بالحكم والظان به والشاك فيه ، وجعله قسمين: أحدهما : من يحصل له القطع بالحكم، ثانيهما : من لا يحصل له القطع به . وتوضيح ما أفاده في هذين القسمين : أن البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف اذا التفت الى حكم شرعي سواء كان واقعياً أم ظاهرياً ، فاما أن يحصل له القطع بذلك الحكم أولا ، فان حصل له القطع به وجب عليه عقلا متابعة قطعه ، ويدخل الحكم المستفاد من الامارات والاصول الشرعية في الحكم الذي يقطع به . وان لم يحصل له القطع به ، فان ثبت اعتبار الظن عقلا ـ كما اذا تمت مقدمات الانسداد على الحكومة ـ تعين العمل بظنه ، وان لم يثبت اعتباره كذلك ، فينتهي الى الاصول العقلية من البراءة وأخويها

تلجئنا دلالة الاقتضاء الى الالتزام بالتنزيل المزبور، فالاولى اسقاط « متعلق به أو بمقلديه» حتى لايقع أحد في حيص وبيص .

لابد من انتهائه(١) الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له

كمالايخفى. ثم انالحصر في هذين القسمين عقلي، لدورانه بين النفي والاثبات ضرورة أنه بعد تعميم الحكم للواقعي والظاهري لايخرج البالغ الملتفت الى الحكم الشرعي عن القاطع وغيره .

نعم بناء على اختصاص الحكم بالواقعي كماهو ظاهر كلام الشيخ الاعظم(قده) ـ حيث جعلـه مورداً للقطع و الظـن والشك ـ تعين كون التقسيم ثلاثيـاً ، وذلك لان الحكم الواقعي هو الذي يصلح لتعلق الشك به . وأما الحكم الظاهري فلايتعلق به الا القطع ، ولامعنى لتعلق غير القطع به ، وحينئذ فالملتفت اما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أوالظن به أوالشك فيه .

ثم بين المصنف وجه العدول عن تثليث الاقسام ألى تثنيتها بقوله : «وانما عممنا» وأنه انكان ولابد من تثليثها فاللازم تثليث آخرغير تثليث الشيخ (قده)، وسيأتي توضيحه .

١) هذا الضمير وضمير «له» راجعان الى «البالغ» وضمير «به» راجع الى «ما» الموصول في «ما استقل» وقوله : «من اتباع » بيـان للموصول ، وفاعل «حصل» ضمير راجع الى الظن ، والواو في قوله : «وقدتمت» للحال، يعني: أن انتهاء البالغ المذكور الى مااستقل به العقل من اتباع الظن مشروط بثلاثة أمـور : أحدها : حصول الظن له . ثانيها : تمامية مقدمات انسداد باب العلم والعلمي . ثالثها :كون تماميتها على نحو يحكـم العقل باعتبار الظن ، لا أن يكشف عن حكم الشارع باعتباره كما أشرنا اليه وسيأتي تفصيله في محله انشاء الله تعالى ، فاذا انتفى أحد هذه الامـور لمينته الى الظن كما أشار اليه بقوله : «والا فالرجوع» .

وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة، والا[1] فالرجوع الى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى.

وانما عممنا[2] متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه[3] بما اذا كان متعلقاً بالاحكام الواقعية، وخصصنا[4] بالفعلي، لاختصاصها[5]

---

١) يعني: وان لم يحصل له الظن، أو حصل ولم تتم مقدمات الانسداد، أو تمت لكن على نحو الكشف دون الحكومة، فلابد للبالغ المذكور من الرجوع... الخ.

٢) شروع في بيان وجه العدول عن تقسيم الشيخ الاعظم (قده) لحالات المكلف الى القطع والظن والشك الى مافي المتن، وهي أمور: أولها وثانيها راجعان الى بيان وجه العدول عن التقسيم الثلاثي الى الثنائي، وثالثها الى وجه العدول عن تثليث الشيخ الى تثليث آخر.

أما الوجه الاول المشار اليه بقوله: «وانما عممنا» فحاصله: أنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي، بل لابد من تعميمه للواقعي والظاهري، فالحكم الظاهري الثابت في موارد الامارات والاصول الشرعية يندرج في الحكم المقطوع به، وعليه فيكون العلم والطرق والاصول في رتبة واحدة.

٣) أي: أحكام القطع.

٤) أي: وخصصنا الحكم بالفعلي، وهذا هو الوجه الثاني من وجوه العدول عن التقسيم الثلاثي الى الثنائي، توضيحه: أنه لابد من تخصيص الحكم بالفعلي، لان القطع بغيره ـ سواء كان اقتضائياً أم انشائياً ـ لايترتب عليه أثر فضلا عن الظن به أو الشك فيه.

٥) أي: لاختصاص أحكام القطع بما اذا تعلق بالحكم الفعلي فقط.

بما اذا كان متعلقاً به على ماستطلع عليه، ولذلك[١] عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الاقسام .

وان أبيت الاعن ذلك[٢] فالاولى أن يقال : ان المكلف اماأن يحصل لـه القطع أولا ، وعلى الثاني اما أن يقوم عنده طريق معتبر أولا ، لئلا يتداخل الاقسام[٣] (*) فيما يذكر لها من الاحكام ، ومرجعه

١) اي : ولاجل ما ذكرمن تعميم متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري وتخصيصه بالفعلي عدلنا ... ، وحاصلـه : أن وجه العدول عن تثليث الشيخ الاعظم (قده) للاقسام الى تثنيتها هو عموم أحكام القطع لما اذا تعلق بالحكـم الواقعي والظاهري ، واختصاص أحكامه بما اذاتعلق بالحكم الفعلي .

٢) أي : وان أبيت التقسيم الاعن كونه ثلاثياً امابدعوى أن المراد بالحكم خصوص الحكم الواقعي ، فيكـون هو مورداً للحالات الثلاث القطع والظن والشك ، فيتم تثليث الاقسام ، واما بدعوى أنه لو سلم تعميم الحكم للواقعي والظاهري فمقتضاه تثنيةالتقسيم، لكن تقييده بالفعلي يقتضي كون التقسيم وحدانياً، وذلك لان المكلف حينئذ قـاطع بالحكم الفعلي دائمـاً ، فليس هناك الا قسم واحد ، لكن لما لم يلتزم به أحد ـ مع ما فيه من الاشكال ـ فلابد من تثليث الاقسام .

٣) هذا هو الثالث من وجوه العدول عن تثليث الشيخ (قده) وقد ذكرنا أنه يبين أولوية تثليث آخر من تثليث الشيخ (قده) . وحاصل هذه الاولوية :

(*) قد عرفت في التعليقة على قول المصنف (قده) : « «أو ظاهرى» تقريب عدم لزوم تداخل الاقسام.

على الاخير[١] الى القواعد[٢] المقررة[٣] عقلا أو نقلا لغير القاطع ومن[٤]

أنه ـ بناء على تثليث الشيخ (قده) ـ يلزم تداخل موارد الامارات و الاصول ، وذلك لانه (قده) جعل مدار الرجوع الى الامارات هو الظن ، ومدار الرجوع الى الاصول هو الشك ، مع أنه ليس كذلك ، بل المعيار في الرجوع الى الامارة هو الدليل المعتبر وان لم يفـد الظن ، كما أن المعيار في الرجوع الى الاصل العملي هو عدم الدليل المعتبر وان حصل الظن بالحكم الواقعي من أمارة غير معتبرة ، لاخصوص الشك المتساوي طرفاه .

وهذا بخلاف تثليث المتن ، فانه لايلزم منه تداخل أصلا ، لما عرفت من أن المعيار في الرجوع الى الامارة ـ كخبر العادل ـ هو الدليل المعتبر على حجيتها لا افادتها للظن ، وفي الرجوع الى الاصل عدم الدليل المعتبر فـي مورده لاالشك، فلايتداخل شيىء من مواردالامارات في شيىء من مواردالاصول، مثلا الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية بحكم شرعي ـ مع عدم احراز حجيتها بعلم أو علمي ـ يلحقه حكم الشك من الرجوع الى الاصل العملي، وبالعكس، كالشك الذي اعتبر في مورده الامارات والطرق كالظنون النوعية التي تجتمع أحياناً مع الشك كأمارية اليد على الملكية ، فانه يرجع اليها لقيام الدليل المعتبر على حجيتها وان لم تفد الظن في بعض الموارد .

١) أي : ومرجع المكلف عند عدم القطع وعدم قيام طريق معتبر الى ...

٢) أي : الاحكام الشرعيـة المتعلقة بالموضوعات العامـة كالاستصحاب والبراءة الشرعيين .

٣) أي: الثابتة تلك الاحكام بدليل عقلي كالبراءة بمناط قبح العقاب بلابيان، أو نقلي كالبراءة بمناط مثل حديث الرفع .

٤) معطوف على «القاطع» يعني: اوغير من يقوم عنده الطريق المعتبر.

يقوم [يقدم] عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى حسبما يقتضي دليلها[١].

و كيف كان[٢] فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور: الاول : لا شبهــة[٣] في و جوب العمــل على و فــق القطع

---

١) أي : دليل تلك القواعد ، فان دليل أصالة البراءة يقتضي الرجوع اليها في الشك في نفس الحكـم ، ودليل أصالة الاشتغال يقتضي الرجوع اليها في الشك في الفراغ ، وهكذا .

٢) أي : سواء كان التقسيم ثنائياً أو ثلاثياً على مذهب الشيخ أو المصنف قدس سرهما.

٣) لايخفى أن للقطع جهات عديدة : احداها : كشفه عن الواقع بحيث لايرى القاطع حجاباً بينه وبين الواقع ، بل لايكون ملتفتاً الى قطعه ، وانمايرى الواقع المنكشف فقط كانعكاس الصورة في المرآت، وهذا الكشف الجزمي لايكون بالجعل والاعطاء ، لانه ذاتي له .

ثانيتها : حكـم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفـة القطع وقبحها على موافقته، لانه بعدانكشاف الواقع تمام الانكشاف لايراه العقل معذوراً في مخالفته لتمامية الحجة عليه ، وهذا الانكشاف الذاتي التام هو الموجب لتنجزه .

ثالثتها : انبعاث المكلف نحو العمل المقطوع به أو انزجاره عنه ، وهذا الاثر مترتب على الجهتين الاوليين ، لانـه بعد انكشاف الواقع وتنجزه يـرى القاطع نفسه تحت خطر المخالفة، فينبعث الى الفعل أوينزجرعنه. وقد عرفت أن الجهة الاولى ذاتية، لتقوم القطع بالطريقية والكشف، والثانية عقلية، والثالثة فطرية بمناط دفع الضرر الذي يكون الفرار عنه جبلياً لكل ذي مسكة وشعور،

عقلاً[١] ولزوم[٢] الحركة على طبقه جزماً ، وكونه[٣] موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق[٤] (**) الذم والعقاب على مخالفته ،

ولايختص بالانسان ، بل الحيوان كذلك ، ولذا يفر مما يضره ، فيفر من السبع اذا أحس بوجوده في قربه، فاذا قطع المكلف بوجوب شيىء أوحرمته، وأدرك عقله حسن المؤاخذه على مخالفته جرى بحسب فطرته على طبق قطعه بالانبعاث الى الفعل أو الانزجار عنه ، وهذا الاثر هو المسمى بالجري العملي ، وقد بين المصنف (قده) في المتن اثنتين من هذه الجهات الثلاث ، احداهما : لزوم العمل عقلا ، وثانيتهما : كون القطع موجباً لتنجز الواقع .

١) قيد لقوله : « وجوب » وهذا اشارة الى الجهة الاولى من الجهتين المتقدمتين . وقد تعرض شيخنا الاعظم لبيانها بقوله : «لااشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً، لانه بنفسه طريق الى الواقع ... الخ» (*).

٢) معطوف على «وجوب العمل» والظاهر أنه تفسير له وليس أثراً آخر للقطع .

٣) معطوف على « وجوب العمل » أي : ولاشبهة في كون القطع موجباً لتنجز ... الخ ، وهو اشارة الى الجهة الثانية من الجهتين المتقدمتين .

٤) متعلق بـ «لتنجز» يعني: أن التنجز اعتبار ينتزع عن حكم العقل باستحقاق

(*) لايخفى أن مقتضى قوله (قده): «مادام موجوداً» هو دوران وجوب العمل بالقطع مدار وجوده حدوثاً وبقاء، ولازم ذلك ارتفاع تنجيز العلم الاجمالي بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء أو بالاضطرار الى بعضها المعين أو غيره مطلقاً وان كان بعد العلم الاجمالي ، لانتفاء العلم في الجميع . وليكن هذا في ذكر منك .

(**) ظاهر العبارة أن تنجز التكليف معلول لاستحقاق الذم والعقاب ،

وعذراً[١] فيما أخطأ قصوراً[٢](*) وتأثيره في ذلك[٣] لازم، وصريح الوجدان به[٤] شاهد وحاكم،

الذم . . . الخ .

١) معطوف على قوله: «موجباً» وهو مصدر بمعنى الفاعل، أي : ومعذراً.

٢) اشارة الى مايأتي في التعليقة من أن الحجية ثابتة لبعض أفراد القطع وهو الحاصل من مقدمات موجبة للقطع عند متعارف الناس .

٣) أي : وتأثير القطع في وجوب العمل على طبقه لازم لاينفك عنه .

٤) أي : بهذا اللزوم ، وحاصله : أن صريح الوجدان والضرورة شاهدان على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلا يحرك القاطع نحو الفعل أو الترك، بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفة قطعه، ومأموناً من الذم والعقوبة عند موافقته من غير فرق في ذلك بين أقسام القطع وأسبابه ، خلافاً لجمع من أصحابنا المحدثين ـ على مانسب اليهم ـ من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، لكن هذا الخلاف على تقدير صحة النسبة اليهم في غاية الضعف والسقوط كما سيأتي في محله .

مع أنه ليس كذلك، اذ استحقاقهما وكذا تنجز التكيف معلولان للتكليف الواصل بالحجة الى المكلف ، فحق العبارة أن تكون هكذا : « وكونه موجباً لتنجز التكليف أي : وصوله الى المكلف ، ولحكم العقل باستحقاق الذم ... » .

(*) والنسبة بين لزوم العمل على طبق القطع وبين حجيته عموم مطلق لاعمية لزوم العمل من الحجية، حيث انه ثابت لكل فرد من أفراد القطع، بخلاف الحجية التي تترتب عليها المنجزية والمعذرية، فانها ثابتة لبعض أفراده، ضرورة أن التأمين من العقوبة في صورة الخطأ مختص بالقطع المخطىء عن قصور، فاذا كان عن تقصير في مقدماته لايكون ذلك القطع المخالف مؤمناً ومعذراً .

فلا حاجة الى مزيد بيان واقامة(١) برهان .

ولا يخفى أن ذلك(٢) لايكون بجعل جاعل ،

---

١) معطوف على « مزيد بيان » توضيح وجه عدم الحاجة الى البرهان هو: أن البرهان لابـد أن ينتهي الى العلم ، واذا انتهى الى العلم فالبحث يقع في اعتبار هذا القطع ، لانه مثل القطع الاول ، فاذا توقف على برهان آخر مفيد للقطع لزم التسلسل ، لان حكم الامثال فيما يجوز وما لايجوز واحد، والالزم الدور ، فاذا فرض أن الحجية من لوازم ذات القطع ومنتزعة عن ذاته كلوازم الماهية، نظير دهنية الدهن ومشمشية المشمش وغير ذلك، فلا حاجة الى اقامة البرهان على ثبوت الحجية له ، هذا كله في مقام الاثبات .

٢) أي: وجوب العمل على وفقه ، وغرضه من هذه العبارة: اثبات امتناع تناول يد الجعل لحجية القطع اثباتاً بمعنى جعلها له، ونفياً بمعنى سلب الحجية عنه ، وقد استدل على ذلك بوجهين :

الاول : ماأشار اليه بقوله « لعدم جعل تأليفي » وتوضيحه : أن الجعل على قسمين : أحدهما : الجعل البسيط ، وهو الايجاد بمفاد « كان » التامة ، كجعل زيد ـ أي : ايجاده ـ ، ولا ريب في أن القطع مجعول بهذا المعنى ، ضرورة كونه حادثاً لاقديماً ، ولكن ليس هذا الجعل مورداً البحث .

ثانيهما : الجعل التأليفي ، وهو الايجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شيىء لشيىء، ويتحقق ذلك في الاعراض المفارقة والمحمولات غير الضرورية، كجعل زيد عالماً أو عادلا ـ أي اثبات العلم أو العدالة له ـ وهذا الجعل لايتصور في المحمولات البينة الثبوت للموضوعات بحيث تكون ذات الموضوع علة تامة لوجود المحمول، كما لايعقل في المحمولات الممتنعة الثبوت للموضوعات

لعدم[١] جعل تأليفي حقيقة بين الشيىء ولوازمه، بل عرضاً[٢] بتبع [يتبع] جعله[٣] بسيطاً .

والجعل بهذا المعنى هو محل الكلام، وقد منعه المصنف في القطع بوجهين سيأتي بيانهما .

وبالجملة : فمرجع البحث في الحقيقة الى أن هـذا المحمول ـ أعني وجوب العمل على وفق القطع ـ هل هو بين الثبوت لموضوعه ـ أعني نفس القطع ـ أم لا ، فعلى الاول يمتنع الجعل ، وعلى الثاني لايمتنع .

١) هذا هو الوجه الاول، وحاصله: أن الجعل التأليفي يتصور في المحمولات المفارقة ليستند ثبوتها لموضوعاتها الى الجعل كالعالم والعادل المحمولين على زيد مثلا .

وأما المحمولات التي هي من لوازم موضوعاتها ولا تنفك عنها، بل هي ضرورية الثبوت لها ، فلا تقبل الجعل أصلا كالزوجية للاربعة ، حيث انها مجعولة بجعل نفس الاربعة ، ولا يعقل جعلها لها لاتكويناً ولا تشريعاً، لا اثباتاً ولانفياً، لان الغرض منه هو ايجاد محمول لموضوع بحيث يستند وجود المحمول له الى الجعل، وهذا الغرض حاصل بدونه، فيصير لغواً ، لعدم تأثيره في وجود المحمول للموضوع لاحدوثاً ولا بقاء. ويلزم الخلف أيضاً، اذ المفروض كون الحجية من اللوازم التي لاتنفك عن القطع، ومن المعلوم أن مورد الجعل التأليفي هو المحمولات القابلة للانفكاك عن موضوعاتها، فيلزم الخلف من جعل الحجية له.

٢) معطوف على «حقيقة» يعني : أن جعـل اللازم لايكون بنحو الحقيقة بـل يكون بالعرض والمجاز وبتبع جعل ملزومه ، لان الجعل الحقيقي قائم بنفس الملزوم .

٣) أي : جعل الشيىء الملزوم بسيطاً أي ايجاده بمفاد «كان» التامة .

وبذلك[١] [ولذلك] انقدح امتناع المنع عن تأثيره[٢] أيضاً[٣].

مع[٤] أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً[٥] وحقيقة[٦].

١) يعني: وبامتناع الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه ظهر امتناع سلب الحجية عن القطع كامتناع اثباتها له، لانه بعد فرض كون المحمول - أعني الحجية - من لوازم الموضوع - وهو القطع - فكما لايمكن اثبات الحجية له بالجعل كذلك لايمكن نفيها عنه، والالزم أن لاتكون من لوازم ذات القطع، وهذا خلاف الفرض.

٢) يعني: عن تأثير القطع في وجوب العمل على وفقه.

٣) يعني: كامتناع جعل تأثيره في وجوب العمل على وفقه، وهذا اشارة الى اشتراك امتناع سلب الحجية عنه مع امتناع جعلها له، وقد مر توضيحه بقولنا: «وبامتناع الجعل التأليفي ... الخ».

٤) هذا ثاني الوجهين المستدل بهما على امتناع جعل الحجية للقطع وسلبها عنه، وحاصله: أن نفي الحجية عنه مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً - أي: بحسب اعتقاد القاطع - لاواقعاً، وذلك لانه اذا تعلق قطعه بحرمة شرب ماء الشعير مثلا مع فرض حليته واقعاً، فمقتضى هذا القطع حرمة شربه، واذا ردع الشارع عن حجيته كان مقتضى ردعه جواز شربه، ومن المعلوم أن الحرمة والجواز متضادان، وكيف يمكن صدورهما من الشارع؟

٥) اشارة الى صورتي اصابة القطع وخطائه.

٦) أي: واقعاً، وهو معطوف على «اعتقاداً» يعني: ويلزم اجتماع الضدين حقيقة في صورة اصابة القطع، كما اذا قطع بحرمة شرب الخمر مع فرض حرمته واقعاً، فاذا نهى الشارع عن متابعة قطعه هذا لزم اجتماع الضدين واقعاً

ثم لايذهب عليك(١) أن التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر

واعتقاداً .

فالمتحصل : أن امتناع سلب الحجية عن القطع مستند الى وجهين :

الاول : امتناع انفكاك اللازم عن ملزومه .

الثاني : لزوم اجتماع الضدين من نفي الحجية عنه اعتقاداً مطلقاً ، وحقيقة في صورة الاصابة .

وقد ظهر من مجموع كلمات المصنف (قده) أن القطع علة تامة للحجية لامقتض لها ، وقد أثبت الاول بما أفاده من أن الحجية من لوازم ذات القطع، وأبطل الثاني بما ذكره هنا من استحالة الردع عن حجيته حتى يكون اعتباره موقوفاً على عدم المانع وهو الردع .

١) غرضه توضيح ما أفاده اجمالا في ثاني الوجهين من وجوه العدول عن تثليث الشيخ الى تثنية التقسيم بقوله : «وخصصنا بالفعلي» .

وحاصله : أن المصنف صرح في حاشية الرسائل في أول مباحث الظن وفي فوائده المطبوعة مع الحاشية بأن للحكم مراتب أربع : الاولى: الاقتضاء. الثانية : الانشاء . الثالثة : الفعلية . الرابعة : التنجز . والمراد بالاقتضاء شأنية الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضي انشاء الحكم له ، كمعراج المؤمن ، فانه يقتضي انشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك . والمراد بالانشاء جعل الحكم مجرداً عن البعث والزجر ، بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء وبلغ هذه المرتبة ، فالحكم موجود انشاء وقانوناً من دون بعث للمولى أو زجر فعلا، كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتبليغه ، لعدم استعداد المكلفين لها ، وكأحكام الدول وقوانينها الكلية التي ينشأها من بيده تأسيس القوانين من دون بعث ولازجر الا بعد حين ، كما لايخفى . والمراد

لم يصر فعلياً ، وما لم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجز (*) واستحقاق[١]

بالفعلية بعث المولى وزجره ، بأن يقول : «افعل» أو «لاتفعل» مع عدم وصوله الى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي، فلاتوجب مخالفته حينئذ ذماً ولاعقاباً.

والمراد بالتنجز وصول هذا الحكم ـ البالغ مرتبة البعث أو الزجر ـ الى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة، فتكون مخالفته حينئذ موجبة لاستحقاق العقوبة .

اذا عرفت هذه المراتب الاربع ، فاعلم : أن وجوب العمل بالقطع عقلا، وقضاء الضرورة والوجدان باستحقاق العقوبة على مخالفته ، والمثوبة على موافقته انما هو فيما اذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة وهي البعث والزجر ليكون الحكم منجزاً بسبب وصوله الى العبد بالقطع به ، فلو لم يتعلق القطع بهذه المرتبة بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء والانشاء لم يكن هذا القطع موضوعاً للحجية في نظر العقل ، لعدم صدق الاطاعة والعصيان على موافقته ومخالفته . وعلى هذا، فالقطع لايكون موضوعاً للاثرين المذكورين في المتن ـ أعني وجوب العمل على طبقه وكونه موجباً للتنجز ـ الا اذا تعلق بمرتبته الفعلية . فقد ظهر من جميع ما ذكرنا : وجه تقييد المصنف الحكم بالفعلي في قوله : « اذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ... » .

١) معطوف على «التنجز» .

(*) لايخفى ما في جعل التنجز من مراتب الحكم من الغموض ، حيث ان الحكم هو المجعول التشريعي في قبال المجعول التكويني ، ومن المعلوم أن التنجز ـ وهو وصول ذلك المجعول الشرعي بحجة من علم أو علمي الى المكلف ـ أجنبي عن هوية الحكم ، نظير العلم بسواد جسم. مضافاً الى تأخر التنجز عنه، لعروضه عليه، فلايكون من مراتب الحكم، كعدم كون العلم بالسواد من مراتب السواد .

العقوبة على المخالفة وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة[١] وذلك لان[٢] الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته[٣] عن عمد بعصيان، بل كان[٤] مما سكت الله عنه كما

١) حيث ان هذه المثوبة مترتبة على مجرد الانقياد والتخضع للمولى، لا على نفس الفعل حتى يكون من الاطاعة الحقيقية التي هي عبارة عن موافقة الحكم الفعلي، فاستحقاق المثوبة يفترق عن استحقاق العقوبة في أن موافقة الحكم غير الفعلي توجب استحقاق المثوبة، لكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبة. وبعبارة اخرى: ينشأ استحقاق المثوبة من المرتبة الثالثة، واستحقاق العقوبة من المرتبة الرابعة.

٢) تعليل لاختصاص حجية القطع بما اذا تعلق بالحكم الفعلي كما مر بيانه، والمراد بـ «تلك المرتبة» مرتبة الفعلية.

٣) هذا الضمير والضمير المستتر في «يكن» راجعان الى الحكم.

٤) أي: بل كان الحكم غير الفعلي مما سكت الله عنه.

والحاصل: أن التنجز من عوارض الحكم الذي هو فعل اختياري للشارع وليس من مراتبه، كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد.

وكذا الحال في الاقتضاء، فانه ليس من مراتب المجعول التشريعي، بل المقتضي للحكم ـ وهو الملاك ـ من الامور الخارجية الاجنبية عن المجعولات الاعتبارية التشريعية.

وعليه فليس للحكم الا مرتبتان: الانشاء والفعلية بمعنى البعث والزجر، لانهما من أفعال الشارع، دون الاقتضاء والتنجز اللذين هما أجنبيان عن الفعل التشريعي للشارع.

في الخبر[١]، فلاحظ وتدبر.

نعم[٢] في كونه بهذه المرتبة[٣] مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين[٤]

١) المروي عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «ان الله حد حدوداً فلاتعتدوها، وفرض فرائض فلاتعصوها فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، فلاتتكلفوها رحمة من الله بكم»[١].

٢) حاصل هذا الاستدراك: أنه لامانع من اختصاص الحكم بالفعلي وعدم كون غيره من مرتبتي الاقتضاء والانشاء أمراً ولا نهياً الامايلزم من جعله مورداً الاصول العملية من اشكال اجتماع المثلين أوالضدين. توضيحه: أن الحكم الواقعي في مواردها مع فعليته وعدم تنجزه ـ لعدم قيام حجة عليه ـ ان كان مطابقاً لما يقتضيه الاصل كما اذا فرض أن شرب التتن حلال واقعاً واقتضى الاصل العملي ـ وهو أصالة البراءة ـ حليته ظاهراً أيضاً لزم اجتماع الحكمين الفعليين المثلين في موضوع واحد، ومن المعلوم استحالة اجتماع المثلين كالضدين. وان كان مخالفاً لما يقتضيه الاصل كما اذا فرض حرمة اللقلق واقعاً وحليته ظاهراً بمقتضى أصالة الحل لزم اجتماع الضدين وهما الحرمة الواقعية والحلية الظاهرية، وسيأتي التعرض لهذا الاشكال مع جوابه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري انشاء الله تعالى.

٣) أي: المرتبة الفعلية، وضمير «كونه» راجع الى الحكم.

٤) كما اذا اقتضى الاصل طهارة الكتابي وحلية ذبيحته مع فرض نجاسته وحرمة ذبيحته واقعاً.

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦.

أو المثلين[١] على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر.

الامر الثاني[٢] (*) قد عرفت أنه لاشبهة في أن القطع يوجب

---

١) كما اذا اقتضى أصالة الاشتغال وجوب السورة في الصلاة ـ بناء على مرجعيتها في الاقل والاكثر الارتباطيين ـ مع وجوبها واقعاً أيضاً.

التجرى

٢) الغرض من عقد هذا الامر التعرض لامرين: الاول: حكم مخالفة القطع غير المصيب وأنها هل توجب استحقاق العقوبة أم لا؟ وهذا هو المسمى بالتجري. الثاني: حكم موافقة القطع غير المصيب، وأنها هل توجب استحقاق المثوبة أم لا؟ وهو المسمى بالانقياد. ولعل وجه تسمية هذا البحث بالتجري لا الانقياد هو سهولة الامـر في ترتب الثواب على الانقياد، دون استحقاق العقوبة على التجري، حيث انه محل الكلام والنقض والابرام.

ثم ان المصنف تعـرض في البحث عن التجـري لجهات ثلاث الاولى: كلامية والثانية: أصولية والثالثة: فقهية، ولما كان أقرب هذه الجهات عنده الجهة الكلامية جعلها عنوان البحث، وقال: «فهل يوجب استحقاق العقوبة في صورة عدم الاصابة»، يعني: أنه اذا قطع بحرمة فعل أو بوجوبه، فهل يوجب قطعه ـ في صورة عدم الاصابة ـ استحقاق العقوبة على التجري بمخالفته كما يستحقها عند اصابة قطعه للواقع، وكذا هل يوجب قطعه استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته كما يستحقها عند موافقة القطع المصيب للواقع أم لا يوجب هنا شيئاً؟ وأما الجهتان الاخريان فسيأتي منه التعرض لهما.

(*) لايخفى أن هذا البحث المسمى بالتجري وان ذكر في مباحث القطع لكنه لايختص به بل يعم مخالفة كل ما يجب متابعته بنظر العبد سواء كان علماً

. . . .

. . . .

بقسميه من التفصيلي والاجمالي، كما اذا علم اجمالا بخمرية أحد انائين وخالف علمه وشرب أحدهما أو كليهما ثم انكشف عدم خمريتهما ، أم أمارة غير علمية كالبينة ، أم أصلا عملياً ، فاذا قامت بينة على خمرية مائع ، أو جرى فيها الاستصحاب كما اذا علم بخمريته وشك في انقلابه خلا ، فلو خالف البينة أو الاستصحاب وشربه ثم تبين عدم خمريته كان متجرياً .

بل يجري التجري أيضاً في مخالفة الاحتمال المنجز للتكليف كارتكاب الشبهات البدوية قبل الفحص عن الادلة، ضرورة أن مناط التجري ـ وهو مخالفة ما يراه حجة بلا عذر شرعي ـ موجود في الجميع بناء على ما هو الحق من حجية الامارات والطرق الشرعية من باب الطريقية لا السببية، اذ على هذا المبنى الصحيح لايكون مؤدى الطريق حكماً في قبال الحكم الواقعي بل هو نفس الواقع مع الاصابة ومعذر في ترك الواقع مع الخطأ .

نعم بناء على حجيتها من باب السببية يكون المؤدى حكماً ، فمخالفة الامارة المؤدية اليه عصيان حقيقة وخارج عن عنوان التجري ، وتخلف الامارة حينئذ عن الواقع ليس من انكشاف الخلاف كما هو كذلك بناء على الطريقية بل من باب تبدل الموضوع كتبدل المسافر بالحاضر. وكذا الحال في الاصول العملية ، فانها وظائف مقررة للجاهل من حيث كونه جاهلا بالواقع، والاصول قررت له مادام جاهلا تسهيلا لوظيفته وعلاجاً لحيرته حتى ينكشف له الواقع، فالاصول معذرة للشاك، لأنها أحكام مجعولة في قبال الواقع بحيث يكون الشاك والعالم موضوعين لحكمين كسائر الموضوعات نظير الفقير والغني. وسيأتي في الاصول العملية مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى .

استحقاق العقوبة[١] على المخالفة والمثوبة[٢] على الموافقة في صورة الاصابة[٣] فهل يوجب استحقاقها[٤] في صورة عدم الاصابة على التجري[٥] بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته أو لا يوجبه شيئاً؟ الحق أنه[٦] يوجبه،

---

١) حيث قال في الامر الاول : «... باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته» .

٢) حيث قال : «وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة» فانه يفهم منه ترتب استحقاق الثواب على القطع بالحكم الفعلي بالاولوية القطعية من استحقاقه على القطع بالحكم الانشائي .

٣) أي : اصابة القطع للواقع .

٤) أي : استحقاق العقوبة .

٥) متعلق بـ «استحقاقها» يعني : فهل يوجب القطع غير المصيب استحقاق العقوبة على التجري بمخالفته أم لا؟ وضمير ا «بمخالفته، بموافقته» راجعان الى القطع .

٦) أي : أن القطع يوجب الاستحقاق . ومحصل ما أفاده المصنف : أنه لافرق في استحقاق العقوبة عقلا على مخالفة القطع بين اصابته وخطائه ، وأن عصيان المولى و التجري الذي هو قصد مخالفته يرتضعان من ثدي واحد ، لكون المناط فيهما ـ وهو هتك حرمة المولى والعزم على عصيانه والخروج عن رسوم عبوديته ـ واحداً ، ضرورة أن مجرد ترك الواقع لايوجب ذماً ولا

ثم ان تعرضهم لمبحث التجري في أحكام القطع اما لانه أجلى الحجج وأقواها ، واما لعدم تسلم حجية الامارات غير العلمية من باب الطريقية، للقول بكون حجيتها من باب السببية ، فمخالفتها حينئذ عصيان لا تجر .

. . . .

عقوبة ما لم يكن عن ارادة العصيان والطغيان على المولى ، ولذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع في الشبهات البدوية المستند الى ترخيص الشارع .

ولاجل أن يتضح استحقاق المتجري للعقاب نقول : ان للفعل الخارجي نظير شرب الخمر عناوين ثلاثة ، ولا بد من ملاحظتها حتى يظهر أن استحقاق العقوبة مترتب على أي واحد منها .

الاول : عنوان الشرب من حيث هو شرب بلااضافته الى شيء .

الثاني : كون هذا الشرب مضافاً الى الخمر بحيث يصح أن يحمل عليه بالحمل الشائع عنوان شرب الخمر الذي هو مبغوض المولى .

الثالث : كونه مخالفة لما نهاه الشارع عنه بعد تنجزه عليه . ومن المعلوم أن مناط استحقاق العقاب ليس هو الاول ، والا الثاني. أما الاول، فلان استحقاقه لو كان لصدق عنوان الشرب - المجرد عن الاضافة الى مائع خاص - للزم استحقاقه على شرب كل مائع ، لصدق عنوان الشرب بما هو شرب على تناول كل مائع ، وهو بديهي الفساد . وأما الثاني ، فلانه لو كان الموجب لاستحقاق العقاب مجرد عنوان شرب الخمر للزم استحقاقه على شربه حالة الجهل به أو الغفلة عنه كاستحقاقه على الشرب حال العلم والالتفات ، لصدق عنوان شرب الخمر في الجميع ، مع أنه ليس كذلك قطعاً . فتعين أن يكون المناط في استحقاق العقاب هو العنوان الثالث - أي شرب الخمر المعلوم تعلق النهي به - اذ به يصير العبد خارجاً عن رسوم العبودية ويكون بصدد الطغيان على مولاه ، ومن المعلوم أن هذا المناط موجود في حق المتجري كوجوده في حق العاصي ، فان المتجري أيضاً في مقام الطغيان على مولاه وهتك حرمته لفرض اعتقاده جزماً بأن مايشربه هو الخمر المبغوض للمولى، وان صادف كونه خلا أو ماء ، فلابد من القول باستحقاقه للعقاب، لاشتراكه مع العاصي فيما هو الملاك

لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته[١] وذمه على تجريه وهتك حرمته لمولاه(*) وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته[٢] ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته من العزم[٣] على موافقته والبناء على اطاعته وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة [مؤاخذته] أو مثوبة [مثوبته] مالم يعزم[٤](**)،

لاستحقاق العقوبة .

هذا بالنسبة الى التجري ، ويجري الكلام بعينه في الانقياد ، فان المناط في استحقاق المثوبة في صورتي الاطاعة والانقياد ـ وهو العزم على موافقة المولى بامتثال أوامره ونواهيه ـ موجود في كليهما .

١) الضمائر من هنا الى قوله : «وان قلنا بأنه» راجعة الى القاطع المستفاد من العبارة .

٢) معطوف على «صحة مؤاخذته» يعني : أن الوجدان يشهد بوحدة مناط استحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية والحكمية ، ووحدة مناط استحقاق المثوبة في الاطاعة الحقيقية والحكمية من دون تفاوت بينهما أصلا .

٣) بيان للموصول في «بما هو قضية» .

٤) هذا تعريض بما أفاده شيخنا الاعظم (قده) حيث قال في الجواب

(*) الصواب أن تكون العبارة هكذا: «وهتكه لحرمة مولاه» أي: وهتك العبد لحرمة مولاه، لان الحرمة للمولى لا للعبد. كما أن الصواب أيضاً في قوله: « على اقامته » أن يقال : « على قيامه بما هو قضية ... » أو « على اقامته على ما هو ... » .

(**) بل لا يستحقهما ولو مع العزم على الجري على مقتضى سوء سريرته

. . . .

عن دليل المحقق السبزواري (قده) ما لفظه : « فالظاهر أن العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية» .

لان المناط في استحقاق العقوبة بنظر العقل هو الطغيان والتمرد والخروج عن زي العبودية ورسومها ، لكونها من مصاديق الظلم على المولى ، ومن المعلوم عدم صدقه على مجرد قصدهما ، كما أن من المعلوم كون قبح التجري ذاتياً ، لانه ظلم، وليس بالوجوه والاعتبار كما عليه الفصول . كما أن من المعلوم أيضاً وحدة مناط استحقاق العقوبة في العاصي والمتجري وهو هتك المولى والطغيان عليه، فلاتعدد لمناطه في العاصي حتى يلتزم لاجله بتداخل العقابين كماعليه الفصول أيضاً لان الظلم الذي هو قبيح عقلا ومناط لحكمه باستحقاق العقوبة قطعاً لاينطبق الا على ماإذا تلبس بالفعل المتجرى به . وبه يظهر غموض مافي المتن من ترتب الاستحقاق على مجرد القصد المزبور ، لعدم كونه ظلماً على المولى وتضييعاً لحقه وان كان مستحقاً للذم على ذلك القصد .

كمايظهر أيضاً غموض ماأفاده بعض الاعاظم (قده) من قوله: «فعدم الاعتناء يكون عدم الاعتناء بالحجة لابهما ، فيكون جرأة من العبد على مولاه فيكشف عن سوء سريرته وخبث طينته، لأنه خالف مولاه وعصاه اذ المفروض أنه ليس في البين شيىء من قبل المولى كي يصدق عليها المخالفة » اذ لم يثبت كون المخالفة من حيث هي مناطاً لاستحقاق العقوبة، بل سببية المخالفة له انما هي لكونها مصداقاً للتمرد على المولى ولهتك حرمته ، ولذا لو خالف الحكم غير المنجز عليه كما في الشبهات البدوية بعد الفحص لم يستحق العقوبة مع صدق

. . . .

وحاصله : أن المتجري الذي يخالف قطعه لايستحق الاالمذمة واللوم على المنكشف وهو سوء السريرة وخبث الباطن ، وأما نفس الفعل فلايترتب عليه شيىء أصلا . وهذا بخلاف ما عليه المصنف ، فانه (قده) وان التزم باستحقاق المذمة على سوء السريرة ولكن ذلك منوط بعدمالعزم عليه ، وأما اذا عزم على مخالفة قطعه فيترتب عليه استحقاق العقوبة ، لانه عازم على الطغيان على مولاه وهو مما يستقل العقل بقبحه .

وقد أوضح ذلك في حاشيته على الرسائل، فقال: «وبالجملة: صفتا التجري والانقياد مادامتا كامنتين في العبد ولم يصر بصدد اظهارهما وترتيب الاثرعليهما لم يستحق الا اللوم والمدح كسائر الصفات الذميمة والاخلاق الحسنة ، واذا صار بصدد الاظهاراستحق ـ مضافاً الى ذلك ـ العقوبة والمثوبة على أول مقدمة اختيارية من المقدمات التي يفعلها القلب ويتوقف عليها صدور الافعال بالاختيار...».

والحاصل : أن في التجري مراحل ثلاث : الاولى : سوء السريرة. الثانية : العزم على الجري على مقتضاها . الثالثة : التلبس بالفعل، ولااشكال في استحقاق اللوم والمذمة على المرحلة الاولى ، انما الخلاف في المرحلتين الاخيرتين ، فان الشيخ الاعظم ينكر استحقاق المذمة على الفعل فضلا عن استحقاق العقوبة ،

المخالفة قطعاً، وعليه، فالمخالفة بنفسها لاتستلزم استحقاق العقوبة مالم ينطبق عليها عنوان هتك حرمة المولى والتمرد عليه ، ولاريب في كون عدم الاعتناء بالحجة طغياناً على المولى وخروجاً عن رسوم العبودية، اذ لاموضوعية للحجة، وانما هي طريق لاحراز مرامه ، فمخالفة الحجة مصداق الهتك والطغيان وان لم تكن عصياناً مصطلحاً .

على المخالفة أو الموافقة بمجرد(١) سوء سريرته أو حسنها وان كان

وأما الماتن فقد التزم باستحقاق العقوبة على خصوص العزم على الفعل (*) كما تقدم في عبارته المنقولة من حاشية الرسائل من أن العزم أول مقدمة اختيارية من أفعال القلب والتي يتوقف عليها صدور الفعل الاختياري، وأن اظهار المخالفة يتحقق بهذا العزم .

١) متعلق بقوله : «لايستحق مؤاخذة» يعني: أن مجرد سوء السريرة وحسنها لايوجبان استحقاق الثواب والعقاب وان أوجبا اللوم والمدح بسبب الآثار المترتبة عليهما من العزم على المخالفة والموافقة، بل الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب هو العزم المزبور .

(*) وبهذا العزم يستحق المثوبة على الانقياد أيضاً فهو والتجري يرتضعان من لبن واحد ، ولابد من الالتزام باستحقاق الثواب عليه ، ولـذا أورد في حاشية الرسائل على ماافاده شيخنا الاعظم في رابع تنبيهات البراءة حيث فرق بين الانقياد والتجري بقوله : « ولايلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري في الاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً » قال المصنف معلقاً على ذلك مالفظه: «لايخفى أن الظاهر بل المقطوع أن التجرى والانقياد كالاطاعة والعصيان توأمان يرتضعان بلبن واحد، فان كان الانقياد موجباً لاستحقاق الثواب فليكن التجري موجباً لاستحقاق العقاب. نعم صحة التفضل بالثواب دون العقاب ربما يوجب تخيل التفاوت بينهما ، وهو فاسد ، لان الكلام في الاستحقاق دون التفضل ، والتفاوت بينهما بحسب أحدهما لايستلزم التفاوت بينهما بحسب الاخر » .

مستحقاً للوم [للذم] أو المدح بما يستتبعانه[١] كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة .

وبالجملة[٢]: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الا مدحاً أو لوماً [أو ذماً]، وانما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافاً الى أحدهما[٣] اذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها[٤] وجزم وعزم[٥]، وذلك[٦] لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من

---

١) الضمير راجع الى «ما» الموصول المقصود به العزم على الموافقة أو المخالفة، ومرجع ضمير الاثنين هو سوء السريرة أو حسنها والباء للسببية، يعني: أن سبب اللوم والمدح ليس نفس هاتين الصفتين، بل مايترتب عليهما من العزم على المخالفة وتمرد المولى، والعزم على الموافقة والانقياد للمولى.

٢) هذا حاصل ماأفاده أنفاً من عدم ترتب المثوبة أو العقوبة على مجرد سوء السريرة أو حسنها .

٣) أي: الذم والمدح . وقوله: «مضافاً» حال من الجزاء بالمثوبة أو العقوبة.

٤) هذا الضمير وضمير «طبقها» راجعان الى الصفة الكامنة .

٥) هما من مقدمات الارادة، والجزم حكم القلب بأنه ينبغي صدور الفعل بدفع الموانع، والعزم هو الميل السابق على الشوق المؤكد، فالعزم مترتب على الجزم، كما أن الجزم مترتب على التصديق بغاية الفعل، والتصديق بالغاية مترتب على العلم بها، وسيأتي مزيد توضيح لهذه الامور انشاءالله تعالى .

٦) تعليل لعدم صحة المؤاخذة بمجرد سوء السريرة وصحتها مع العزم على المخالفة، وحاصله: أن الوجدان الذي هو الحاكم في باب الاطاعة والعصيان

دون ذلك[١] وحسنها [وحسنه] معه، كما يشهد به[٢] مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان، ومايستتبعان من[٣] استحقاق النيران أو الجنان ولكن ذلك[٤] مع بقاء الفعل المتجرى به أوالمنقاد به على ماهو عليه من الحسن او القبح او الوجوب [والوجوب]

وتوابعهما يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفة، وعدم صحتها على مجرد سوء السريرة.

١) أي: من دون العزم، وحسن المؤاخذة مع العزم وضميرا «مؤاخذته سريرته» راجعان الى العبد.

٢) أي: بعدم صحة المؤاخذة الامع العزم.

٣) بيان للموصول في «وما يستتبعان»، فان استحقاق النيران والجنان مترتب على العصيان والاطاعة، وهذه الاحكام كلها عقلية كما ثبت في محله.

٤) يعني: ماذكرنا من عدم صحة المؤاخذة الامع العزم يكون مع بقاء الفعل المتجري به... الخ، وهذا اشارة الى الجهة الثانية في جهات البحث في التجري اعني الجهة الاصولية وهي أن القطع بوجوب فعل أوحرمته هل يوجب حدوث مصلحة أومفسدة فيه تقتضي وجوبه أوحرمته شرعاً أم لا؟ وحاصل ماأفاده المصنف أن الفعل المتجرى به باق على ما كان عليه واقعاً من المحبوبية أو المبغوضية، ولايتغير عنه بسبب تعلق القطع به، فلايحدث فيه عنوان المحبوبية أوالمبغوضية بتعلقه به وليس كالضرر والاضطرار من العناوين المغيرة للاحكام الاولية وعليه، فلايصير شرب الماء مبغوضاً للشارع بسبب تعلق قطع العبد بخمريته، كما لايصير قتل ولد المولى محبوباً له بسبب تعلق علم العبد بكونه عدواً للمولى وهكذا.

أو الحرمة[١] واقعاً بلا حدوث[٢] تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم[٣] والصفة[٤]، ولا يغير[٥] حسنه أو قبحه بجهة أصلا،

---

١) هذا اشارة الى الجهة الفقهية التي هي ثالثة جهات البحث عن التجري، وحاصل ما أفاده المصنف (قده) فيها : أن تعلق القطع بالمحبوبية أو المبغوضية لايوجب اتصاف الفعل بالوجوب أو الحرمة ، فالقطع بهما لا يؤثـر في صفة الفعل المتجرى به واقعاً من الحسن أو القبح ، ولافي حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة ، وكذا القطع بالحكم كوجوب شيء مثلا ، فانه لايؤثر في حكمه الواقعي .

واعلم : أن المصنف استظهر من كلام شيخنا الاعظم في الرد على قبح التجري أن النزاع بحسبه في المسألة الفرعية ، قال في حاشية الرسائل: «ويمكن أن يكون ـ أي النزاع ـ بالنظر الى أنه بهذا العنوان هل يحكم عليه بالوجوب والحرمة شرعاً ، فيكون مسألة فرعية كما جعله (قده) هكذا على ما هو صريح كلامه ـ أى الشيخ ـ : والحاصل : أن الكلام في كون هذا الفعل غير المنهي عنه واقعاً مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً » .

٢) تفسير لقوله : «مع بقاء الفعل المتجرى به ... » وقوله : «بسبب» متعلق بـ «حدوث» وضمائـر «قبحه ، حسنه ، فيه » راجعة الى الفعل المتجري به أو المنقاد به .

٣) كما اذا قطع بحرمة شرب ماء الثلج مثلا مع كونه مباحاً واقعاً .

٤) كالقطع بمحبوبية شيء مع عدم كونه كذلك واقعاً .

٥) يعني: ولايغير تعلق القطع بغير ما عليه الفعل المتجرى به من الحكم والصفة حسن الفعل المتجرى به أو قبحه أصلا .

ضرورة[1] أن القطع بالحسن أو القبح لايكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون[2] الحسن والقبح عقلا، ولا ملاكاً[3] للمحبوبية والمبغوضية شرعاً، ضرورة[4] عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له،

١) هذا برهان لما ادعاه من عدم كون القطع مغيراً لحسن الفعل وقبحه، ولا لحكمه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما، وحاصل ما أفاده يرجع الى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة، اذ ليس القطع من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن أو القبح عقلا، و عدم كونه ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً ليغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه. وأما حكم الوجدان بذلك فلما نجده من قبح قتل ابن المولى وان قطع العبد بكونه عدواً له، وحسن قتل عدوه وان قطع العبد بأنه صديقه.

٢) يعني: يثبت الحسن والقبح فـ «يكون» هنا تامة.

٣) معطوف على محل قوله: «من الوجوه» يعني: أن القطع بالحسن أو القبح لايكون ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً.

٤) هذا برهان اني على عدم كون القطع بالحسن أو القبح من الوجوه والاعتبارات المحسنة والمقبحة عقلا وعدم كونه ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً. توضيحه: أن تغير الفعل المتجرى به عما هو عليه واقعاً معلول لتعلق القطع به، فعدم تغيره مع تعلق القطع به ـ كما هو المفروض ـ يكشف انا عن عدم كون القطع من تلك الوجوه والاعتبارات، وعن عدم ملاكيته للمحبوبية و المبغوضية.

فقتل[١] ابن المولى لايكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لايخرج عن كونه محبوباً أبداً، هذا. مع أن[٢] الفعل المتجرى به أو المنقاد به بماهو

---

١) هذا مزيد بيان لعدم كون القطع من العناوين المحسنة والمقبحة.

٢) هذا ثاني الوجهين، وحاصله: أنه لو سلمنا كون عنوان «مقطوع المبغوضية» من العناوين المغيرة للواقع وموجباً للقبح، لكنه في خصوص المقام لايصلح لتغيير الواقع، وذلك لان اتصاف فعل بالحسن أوالقبح الفعليين منوط بالاختيار ـ وان لم يكن اتصافه بالحسن أوالقبح الاقتضائيين منوطاً به ـ فان الحسن والقبح من الاحكام العقلية المترتبة على العناوين والافعال الاختيارية، وهذا الشرط ـ وهو الاختيار ـ مفقود هنا، اذ العنوان الذي يتوهم كونه مقبحاً هو القطع بالحكم كالحرمة أو الوجوب، أو بالصفة كالقطع بخمرية مائع، ومن المعلوم أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل الا بعنوانه الواقعي، لابعنوان كونه مقطوعاً به، فاذا قطع بخمرية مائع وشربه فقد قصد شرب الخمر ولم يقصد شرب مقطوع الخمرية، ومع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لايتصف هذا الشرب بالقبح، لانتفاء مناط القبح فيه وهو قصد شرب معلوم الخمرية. بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات الى هذا العنوان الطاريء ـ أعني معلوم الخمرية ـ بعد وضوح كون القطع كالمرآة طريقاً محضاً الى متعلقه، ومع عدم الالتفات الى هذا العنوان يستحيل القصد اليه، ومع امتناعه لا يتصور القصد المقوم للاختيار.

وبالجملة: فلايصلح عنوان «مقطوع المبغوضية» لان يكون موجباً لقبح الفعل، لكونه غير اختياري للفاعل المتجري على كل حال، اما للغفلة عن عنوان المقطوعية، واما لعدم تعلق غرض عقلائي بقصد عنوان المقطوعية.

مقطوع الحرمة أو الوجوب لايكون اختيارياً، فان[١] القاطع لايقصده الا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي[٢] لا بعنوانه الطاري الالي[٣]، بل[٤] لايكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه، فكيف يكون[٥] من جهات الحسن أو القبح عقلا، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد[٦] يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية[٧].

---

١) تعليل لقوله: «لايكون اختيارياً» وقد عرفت توضيحه.

٢) كعنوان الخمرية، وقوله: «من عنوانه» بيان للموصول في «بما قطع» وضمائر «عنوانه، أنه لايقصده» راجعة الى الفعل المتجرى به أو المنقاد به، وضمير «عليه» راجع الى الموصول في «بما قطع».

٣) وهو كونه مقطوعاً به كشرب معلوم الخمرية، و التعبير بالالية لاجل أن العلم آلة للحاظ متعلقه وطريق اليه في قبال لحاظه مستقلا، وضمير «بعنوانه» راجع الى الفعل المتجرى به أو المنقاد به.

٤) يعني: بل لا يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بعنوانه الطارىء الالي مما يلتفت اليه، فلايكون ارتكابه بهذا العنوان اختيارياً له ومراده (قده) بذلك: أن انتفاء الاختيار غالباً يستند الى أمرين: أحدهما انتفاء القصد، والاخر انتفاء الالتفات، وقد يكون من وجه واحد وهو انتفاء القصد فقط.

٥) يعني: فكيف يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بهذا العنوان الطارىء الالي ـ مع كونه مغفولا عنه ـ من جهات الحسن أو القبح؟

٦) الواو للحال، يعني: والحال أنه لايكاد يكون صفة موجبة لذلك ـ أي للحسن والقبح أو الوجوب والحرمة ـ الا اذا كانت تلك الصفة اختيارية لاغير اختيارية كما في المقام.

٧) وحيث كان عنوان «المقطوع به» مغفولا عنه فلايترتب عليه حسن ولا

ان قلت[1] : اذا لم يكن الفعل كذلك[2] ، فلا وجـه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، وهـل كان العقاب عليها[3] الا عقاباً على ماليس بالاختيار .

قلت[4]: العقاب

قبح ولا وجوب ولاحرمة ، لعدم كونه اختيارياً .

١) هذا الاشكال ناظر الى قوله: «ولايكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية» وحاصله : أن الالتزام بعدم كون الفعـل المتجرى به - بعنوان كونه معلوم الوجوب أو الحـرمة ـ اختيارياً وبقائه على ما هو عليه واقعاً من الملاك ينافي ما اعترف به سابقاً من استحقاق العقوبة عليه ، اذ من لوازم عدم اختيارية عنوان معلوم الحرمة أو الوجوب عدم استحقاق العقوبة على الفعـل المتجرى به المتصف بهذا العنوان غير الاختياري ، والمفرض أيضاً عدم كون الفعل بنفسه موجباً لاستحقاق العقوبة ، وعليه فلابد من رفع اليد عما تقدم من استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به ، أو الالتزام بصحة العقوبة على الامر غير الاختياري .

٢) أي : بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب اختيارياً .

٣) أي : على مخالفة القطع .

٤) هذا دفع الاشكال، وحاصله : أن استحقاق العقاب ليس على نفس الفعل المتجرى به حتى يورد عليه : بأن الفعل لايكون اختيارياً لاجل الغفلة ، فكيف يوجب استحقـاق العقوبة عليه ؟ بل استحقاقها انما يكون على قصد المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية ، فلا أساس لهذا الاشكال أصلا ، اذ لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجه اشكال المنافاة المتقدم بيانه . وأما اذا ترتب

انما يكون على قصد العصيان (*)

الاستحقاق على مجرد القصد لم يلزم منافاة بين الاستحقاق وبين عدم اختيارية عنوان «معلوم الوجوب أو الحرمة» مثلا .

(*) بل استحقاق العقوبة انما يكون على عنوان الهتك المنطبق على الفعل المتجرى به ، لا على مجرد سوء السريرة ، ولا على العزم على الطغيان ، ولا على كون الفعل معلوم الوجوب أو الحرمة ، ولا على كونه مقطوع الخمرية ، أومقطوع المحبوبية أو المبغوضية، فان شيئاً من هذه العناوين لايوجب استحقاق العقاب ، بل الموجب له هو هتك حرمة المولى الذي لايصدق الا على الفعل الصادر من العبد بقصد التمرد والطغيان ، فلا يبقى مورد للاشكال على كون العقاب على قصد العصيان عقاباً على أمر غير اختياري .

والمناقشة في ذلك بأن الهتك أيضاً خارج عن الاختيار، فلا يحسن اناطة استحقاق العقوبة به ، حيث ان شرب الماء الذي قطع بخمريته لم يقصد ، وما قصد وهو شرب الخمر لم يحصل ، فالهتك المقصود غير حاصل ، والحاصل وهو شرب الماء غير مقصود . وبالجملة : فالهتك كقصد العصيان غير اختيارى لايصح أن يكون مناطاً لاستحقاق العقاب .

مندفعة بالقطع بأن شرب معلوم الخمرية مع كونه ماء واقعاً ليس من الحركة القسرية ولا الطبعية، بل من الحركة الارادية والفعل الاختياري المتصف بالقبح عقلا، لوضوح أنه يصدق على الفعل المتجرى به كونه صادراً بالارادة والاختيار، ومجرد الخطاء في تطبيق الماء على الخمر لايخرج هذا الشرب عن الافعال الاختيارية الموجبة لحسن العقوبة عليها نظير ضرب زيد باعتقاد أنه عمرو، فان الخطاء في التطبيق لايخرج هذا الضرب عن كونه فعلا ارادياً وان لم يصدق عليه الفعل العمدي الموضوع في باب الجنايات لاحكام خاصة .

والعزم[١] على الطغيان ، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان[٢] بلا اختيار[٣].

ان قلت[٤]: ان القصد والعزم انما يكون من مبادىء الاختيار ، وهي ليست باختيارية والا لتسلسل .

---

١) المراد به ارادة الطغيان والمخالفة ، لا ما هو من مبادىء الارادة ، كالعلم بالغاية والتصديق بها ، لكونه أجنبياً عن المقام .

٢) أي : بعنوان معلوم الوجوب أو الحرمة .

٣) متعلق بقوله : «الصادر» والمراد بعدم الاختيار هو عدم الالتفات والقصد معاً ، أو عدم القصد فقط كما تقدم .

٤) حاصل هذا الاشكال: أنه لابد أن يكون استحقاق العقوبة على نفس الفعل المتجرى به لا على قصد العصيان كما قلتم ، لانه عقاب على أمر غير اختياري ، حيث ان القصد من مبادىء الفعل الاختياري الذي يتوقف على العزم و الارادة اللذين ان كانا اختياريين احتاجا الى عزم و ارادة آخرين ، فان كانت الارادة الثانية اضطرارية لزم أن تكون الارادة الاولى أيضاً اضطرارية ، لانهما مثلان ، وحكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد فيكون العقاب بالاخرة على أمر غير اختياري .

فالنتيجة : أن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان هتك الحرمة صدر عن الاختيار بواسطة احراز الحكم ولو كان مخالفاً للواقع ، وهذا الاحراز جهة تعليلية لصدور الفعل عن النفس بارادة واختيار، وهتك الحرمة ظلم على المولى، بخلاف قصد العصيان، فانه قصد للظلم لا نفسه فلا يحسن اناطة استحقاق العقاب به .

والحاصل: أن النفس بقيموميتها وفاعليتها تختار الهتك، فهو معلول للنفس، لا للارادة بمعنى الشوق المؤكد، نعم قد ترجح النفس بسببها الفعل على الترك.

قلت[1]:- مضافاً الى أن الاختيار وان لم يكن بالاختيار، الأن

وان كانت اختيارية احتاجت الى ارادة أخرى، فان كانت هذه الارادة هي الاولى لزم الدور، وانكانت غيرها لزم التسلسل.

والحاصل: أنه لايصح العقاب على القصد.

١) دفع المصنف الاشكال المزبور بوجهين أحدهما حلي والاخر نقضي، وقد أشار الى الوجه الاول بقوله: «مضافاً» وحاصله: أن الاختيار وان لم يكن بجميع مباديه اختيارياً، لاستلزامه الدور أو التسلسل كما تقدم، الا أنه لما كان بعض مباديه اختيارياً صحت اناطة الثواب والعقاب به، وتوضيحه: أن ما يرد على القلب قبل صدور الفعل في الخارج أمور:

الاول: حديث النفس، وهو خطور العمل كشرب الخمر ويسمى بالخاطر.

الثاني: خطور فائدته.

الثالث: التصديق بترتب تلك الفائدة عليه.

الرابع: هيجان الرغبة الى ذلك الفعل وهو المسمى بالميل.

الخامس: الجزم وهو حكم القلب بأن هذا الفعل مماينبغي صدوره بدفع موانع وجوده أو رفعها عنه.

السادس: القصد، وقد يعبر عنه بالعزم وهو الميل أعني عقد القلب على امضاء صدور الفعل كما تقدم.

السابع: أمر النفس وتحريكها للعضلات- التي هي عوامل النفس- نحو صدور الفعل.

والاربعة الاول - أعني حديث النفس وتصور الفائدة والتصديق بترتبها والميل- ليست باختيارية. وأما الجزم والقصد فهما من حيث الاختيار والاضطرار مختلفان بحسب اختلاف حالات الانسان في القدرة على الصرف والفسخ بسبب

بعض مباديه[١] غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه[٢] من تبعة العقوبة واللوم والمذمة ـ يمكن أن يقال[٣]:

التأمل فيما يترتب عليه من التبعات، وفي عدم القدرة على الفسخ لشدة ميله الى الفعل بحيث لا يلتفت الى تبعاته، أو لا يعتني بها، و المؤاخذة تحسن على الاختياري منه دون الاضطراري.

وبالجملة: فالمتجري والمنقاد انما يعاقب ويثاب على بعض مقدمات الاختيار من الجزم والقصد، لا على نفس العمل.

١) أي: مبادي الاختيار وضميرا «وجوده، عدمه» راجعان الى «بعض مباديه» المراد به الجزم والقصد.

٢) هذا الضمير راجع الى الموصول في قوله: «على ما عزم» و «من تبعة» بيان للموصول في قوله: «فيما يترتب».

٣) هذا اشارة الى الوجه الثاني وهو الجواب النقضي، وحاصله يرجع الى منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع الى الاختيار، وتوضيحه: أن استحقاق العقوبة من تبعات بعد العبد عن مولاه، وهذا البعد معلول للتجري كما في المعصية الحقيقية، فان حسن المؤاخذة فيها معلول للبعد الناشيء عن العصيان الذي لا يكون اختيارياً، حيث انه عبارة عن المخالفة العمدية ـ كما ذكره في حاشيته على المقام ـ والعمد ليس باختياري، بل الاختياري هو نفس المخالفة التي لا يترتب عليها استحقاق العقوبة.

وبالجملة: فالعقاب في كل من التجري والمعصية معلول للبعد المعلول لارادة المخالفة والطغيان، وهي تنشأ عن العزم المعلول للجزم الناشيء من

ان[1] حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعة بعده عـن سيده بتجريه[2] عليه كما كان من تبعته[3] بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه كذلـك[4] لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة،

الميل الـى القبح المعلول للشقاوة وهي سوء السريرة المستند الى ذاته، ومن المعلوم أن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، وبعـد انتهاء الامر الى الذاتي ينقطع السؤال بـ لم، فلايقال: «ان الكافر لم اختار الكفر، ولم اختار العاصي المعصية»، وكذا الاطاعة والايمان، فان كل ذلك لماكان منتهياً الى الخصوصية الذاتية، فلامجال للسؤال عنه، لانه مساوق للسؤال عن «أن الانسان لم صـار ناطقاً والحمار لم صار ناهقاً» فكما لامجال لمثل هذا السؤال، فكذا لامجال للسؤال عن اختيار الكفر والايمان والاطاعة والعصيان.

١) هذا تقريب الجواب، وقد عرفت توضيحه.

٢) الباء للسببية، يعني: أن سبب بعد العبد عن سيده هو تجريه على سيده.

٣) أي: كما كان حسن العقوبة من تبعة بعده عن سيده بسبب العصيان.

٤) يعني: فكما أن التجري يوجب البعد عن السيد، فكذلك لا غرو في أن يكون التجري موجباً لحسن المؤاخذة، هذا.

فالمتحصل من مجموع ما أفاده المصنف في المتن وحاشيته عليه هو دفع الاشكال بوجهين:

أحدهما: الحل، ببيان: أن العقوبة والمثوبة من لوازم سوء السريرة وحسنها الراجعين الى نقصان الذات وكمالها اللذين هما من الذاتيات التي لا تفـارق الذوات، وليسا بالجعل، لعدم جعل تأليفي بين الشيء وذاتياته، كما تقدم في أول مباحث القطع، فليس العقاب على ارتكاب المعاصي للتشفي المستحيل في

فانه[1] وان لم يكن باختياره (×) الا أنه بسوء[2] سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً و امكاناً[3] [و امكانه] ،

حقه تبارك وتعالى ، بل لما يقتضيه ذات العاصي ، واذا انتهى الأمر الى ذاتي الشيىء ارتفع الاشكال وانقطع السؤال بأنه لم اختار العاصي المعصية ... الى آخر ما تقدم بيانه .

ثانيهما : النقض بالمعصية الحقيقية كشرب الخمر ، حيث انه يصدر عن العاصي بارادته التي ليست بجميع مباديها اختيارية ، فما يتخلص به عن اشكال استحقاق العقوبة على العصيان يتخلص به عن ذلك في التجري .

١) أي : فان التجري وان لم يكن باختياره الا أنه ناش عن الشقاوة الذاتية .

٢) الباء للسببية، وضمير «أنه» راجع تجرى الي وضمائر «سريرته، باطنه، نقصانه، استعداده» راجعة الى العبد . وقوله (قده) : «بحسب» قيد لقوله : «خبث باطنه» يعني : أن تجري العبد انما هو بسبب سوء سريرته وخبث باطنه بسبب نقصانه الذاتي واقتضاء استعداده للتجري ذاتاً، فالتجري ناش عن نقصان في ذات العبد وغير منفك عنه كسائر ذاتيات الاشياء . وبناء على مافي بعض النسخ من «امكانه» بدل «امكاناً» فهو عطف على «استعداده» والمعنى واضح .

٣) أي : اعتباراً ، اذ الامكان من الامور الاعتبارية ، والمراد بالاستعداد الذاتي هو النقصان ماهية ، يعني : أن النقصان ما هوي واعتباري .

(×) كيف لا وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية، فانها هي المخالفة العمدية وهي لاتكون بالاختيار، ضرورة أن العمد اليها ليس باختياري، وانما تكون نفس المخالفة اختيارية، وهي غير موجبة للاستحقاق ، وانما الموجبة له هي العمدية منها ، كما لايخفى على أولي النهى .

واذا انتهى الامز اليه[١] يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم ، فـان الذاتيات ضروري[٢] الثبوت للذات ، وبذلك[٣] أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لـم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان ؟ فانـه يساوق السؤال عن أن الحمار لـم يكون ناهقاً والانسان لم يكون ناطقاً (*) ؟

---

١) أي : الى الذاتي .

٢) الصواب «ضرورية الثبوت» .

٣) يعني: وبانتهاء الامر الى النقصان الذاتي ينقطع السؤال أيضاً بأن المؤمن والمطيع والعاصي والكافر لم اختاروا الايمان والاطاعة والكفر والعصيان، لانتهاء الامـر في جميعها الى الكمال والنقصان الذاتيين اللذين لاينفكان عن الذات كناطقية الانسان وناهقية الحمار ، هذا .

ولايخفى أن هذا الكلام مناف لاصول مذهبنا ، اذ هو مساوق للجبر الذي لايقول به الامامية ، وقد سمعت غير مرة من بعض أعاظم تلامذه الماتن: أن ما ذكره هنا وفي مبحث الطلب والارادة كان جرياً على مذاق الفلاسفة ، وبعد أن طبعت الكفاية أظهر المصنف التأثر من طبع هذين الموضعين . وكيف كان فهو أجل من أن يكون معتقداً بما ذكره في المقامين، ولتحقيق ماهو الموافق لاصول المذهب من عدم الجبر والتفويض واثبات الامر بين الامرين مقام آخر . وقد ذكرنا شطراً من هذا الكلام في الجزء الاول في مبحث الطلب والارادة، فراجع.

(*) لايخفى أن مرجع ماذكره دعويان لايمكن الالتزام بشيىء منهما .

الاولى: أن الفعل الصادر تجرياً ليس بعنوان كونه مقطوع الحرمة اختيارياً لانه بهذا العنوان مغفول عنه .

. . . .

. . . .

الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة ـ وهو العزم على التمرد والطغيان ـ غير اختياري ، لانتهائه الى الشقاوة الذاتية التي لاتعلل .

وفي كلتا الدعويين مالايخفى، اذ في الاولى: أن الملتفت اليه أولا وبالذات هو نفس القطع ، والالتفات الى المقطوع به انما يكون بواسطته ، فالقطع كالنور في كونه هو المرئي أولا وبالذات وأن الاشياء ترى بسببه، ومع أصالته في اضاءة الاجسام كيف يغفل عنه، نعم لابأس بانكار الالتفات التفصيلي غالباً ، لكنه ليس انكاراً لاصل الالتفات ولو اجمالا ، بل الالتفات التفصيلي في بعض الموارد كالاحكام الشرعية مما لايقبل الانكار .

وبالجملة : فالفعل المتجرى به من جهة مصداقيته لهتك حرمة المولى قبيح عقلا ، ومنع قبحه لعدم كونه بعنوان مقطوع الحرمة اختيارياً حيث انه بهذا العنوان مغفول عنه غير سديد، لما مر آنفاً.

وفي الثانية : أن مناط استحقاق العقوبة هو نفس الفعل المتجرى به الذي هو فعل صادر بارادة الفاعل واختياره، لما في نفسه من القيومية والقدرة على الفعل والترك ، فهذه الارادة من أفعال النفس ، وقائمة بها نحو قيام صدوري، فان الله تعالى شأنه خلقها مختارة فيما تشاء من فعل شيء أو تركه ، وليس المراد بالارادة هنا هو الشوق المؤكد التي هي صفة نفسانية قائمة بها قياماً حلولياً وخارجة عن الاختيار ومنتهية الى الشقاوة الذاتية .

والحاصل: أن مناط اختيارية الفعل هو صدوره عن ارادة ناشئة من قيومية النفس التي هي بحسب خلقتها قادرة على الفعل والترك ، ومتعلق التكاليف هو الفعل الصادر عن هذه الارادة ، لا الارادة المنتهية الى الشقاوة الذاتية كما

وبالجملة: تفاوت أفراد الانسان في القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه، والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاته والنار ودركاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها [وعدمه وتفاوتها في ذلك بالاخرة يكون ذاتياً، والذاتي لايعلل.

ان قلت: على هذا[1] فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار.

قلت: ذلك[2] لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل

---

١) أي: على تقدير كون النقصان ذاتياً يكون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً، اذ المفروض ذاتية الخبث والشقاوة، والذاتي لايزول ولاينفك عن الذات، فلايؤثر ارسال الرسل في ارتفاع النقصان الذاتي.

٢) أي: ما ذكر من بعث الرسل وانزال الكتب لايكون لغواً، بل تترتب عليه فائدتان:

احداهما: انتفاع من حسنت سريرته به، لتكمل به نفسه.

ذكره المصنف (قده) وأوقع نفسه الشريفة في حيص وبيص، هذا.

مضافاً الى: أن الارادة المتوقفة على مباديها لاتوجب خروج النفس عن قدرتها على كل من الفعل والترك بحيث يصدر الفعل قهراً كصدور الاحراق من النار، بل قيومية النفس باقية أيضاً، غايته أن هذه الارادة قد تكون مرجحة للفعل على الترك فتختاره النفس لاجلها على الترك، وقد لاتكون مرجحة له فلاتختاره فهذه الارادة ـ بعد تسليم كونها مرادة هنا ـ لاتسلب قدرة النفس وفاعليتها كما هو ظاهر.

به[١] نفسه، ويخلص مع ربه أنسه[٢]، ماكنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك وتعالى: «فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين»، وليكون[٣] حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.

ثانيتهما: اتمام الحجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، بل كان له الحجة البالغة (*).

١) هذا الضمير وضمير «به» المتقدم راجعان الى بعث الرسل وانزال الكتب.

٢) هذا الضمير وضمائر «طينته، نفسه، سريرته» راجعة الى «من» الموصول المراد به القاطع وهو العبد.

٣) معطوف على قوله: «لينتفع به» وهذا اشارة الى الفائدة الثانية المتقدمة

(*) لايخفى أن الفائدة الثانية لاتترتب على بعث الرسل اذ المفروض كون الشقاوة ذاتية، والذاتيات ضرورية الثبوت للذات، فيمتنع زوال الخبث الذاتي بارسال الرسل، فتنحصر فائدة البعث في انتفاع المؤمن وتلغو بالنسبة الى الكافر والعاصي، وهذا مما لايمكن التفوه به فضلا عن الاعتقاد به، للمفاسد الكثيرة المترتبة على ذلك عصمنا الله تعالى عن الزلات.

الا أن يقال: ان المراد بالذاتي هو المقتضي لاالعلة التامة، ومن المعلوم اناطة ترتب الاثر على المقتضي بعدم المانع ومع القدرة على ايجاد المانع ينتفع الكافر والفاسق أيضاً ببعث الرسل فلا تلزم لغوية الفائدة الثانية هذا.

لكنك خبير بأن تنظير المقام بناطقية الانسان وناهقية الحمار يأبى عن ارادة المقتضي من الذاتي فتدبر.

ولا يخفى أن في الايات[1] والروايات[2] شهادة على صحة ماحكم

المترتبة على بعث الرسل .

١) كقوله تعالى : «ان تبدوا ما في أنفسكم أوتخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء»[1] وقوله عزوجل : «ولاتقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفـؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا»[2] وقوله جل وعلا : «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بماكسبت قلوبكم»[3] وقوله تبارك وتعالى : «وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ماتعمدت قلوبكم»[4] الى غير ذلك من الايات الدالة على المؤاخذة على الخطرات القلبية العمدية ، فتكون دليلا على استحقاق المتجري للعقاب .

٢) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «نية الكافر شر من عمله»[5] والتعليل الوارد في خلود أهل النار من عزمهم على البقاء على الكفر لو خلـدوا في الدنيا[6] وما رواه في الفقيه وغيره : «القضاة أربعة ثلاثة في النار و واحد الى الجنة ، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النـار ، ورجل قضى بجور وهو لايعلم فهو في النار ، ورجل قضى بحق [بالحق خ] وهو لايعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهويعلم فهو في الجنة»[7] فان القسم الثالث بل القسم الثاني

---

(١) البقرة : ٢٨٤ .

(٢) الاسراء : ٣٦ .

(٣) البقرة : ٢٢٥ .

(٤) الاحزاب : ٥ .

(٥) الوسائل ج ١ ص ٣٥ الحديث ٣ .

(٦) الوسائل ج ١ ص ٣٦ الحديث ٤ .

(٧) الوسائل ج ١٨ ص ١١ الحديث ٦ .

به الوجدان[١] الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة ، ومعه[٢] لا حاجة الى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله «أنه لولاه مع استحقاق العاصي له[٣] يلزم اناطة استحقاق

أيضاً متجر ، وغير ذلك من الروايات الدالة على المؤاخذة على نية السوء[١].
لكن بازائها روايات تدل على عدم المؤاخذة على نية السوء[٢] ، وقد جمع بينهما بوجوه مذكورة في محلها من أراد الوقوف عليها فليرجع اليها .

١) من استحقاق المتجري للعقاب كاستحقاق العاصي له ، لوحدة المناط فيهما .

٢) أي : ومع الوجدان الذي يشهد بصحته الايات والروايات .

٣) أي: للعقاب، وضمير «لولاه» راجع الى استحقاق المتجري للعقاب ، وهذا اشارة الى برهان المحقق السبزواري ، وقد نقله الشيخ الاعظم عنه بقوله : «وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا اذا فرضنا ... الخ» ولما كان تقرير كل من المصنف والشيخ مغايراً لما ظفرنا عليه في الذخيرة ، كان الاحسن حكاية عين كلامه، ثم توضيح المتن، فنقول: قد ذكر هذا الدليل في صور مسألة الصلاة جاهلا بالوقت بما لفظه : «وأما الجاهل، والمراد به الجاهل بالوقت أو بوجوب المراعاة والمشهور بطلان صلاته ... الى أن قال: وان قصدنا به الجاهل بوجوب رعاية الوقت ، ففيه اشكال ، و رجح بعض أفاضل المتأخرين (قده) الصحة ، لصدق الامتثال ، وقال أيضاً : كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من أحد

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٤١ الحديث ٢ و٣ و٤ .

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٦ الحديث ٦ و٧، وص ٣٧ الحديث ٨ و ١٠ وغيرها.

. . . .

وظنها كذلك فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات ... الى أن قال : وعندي أن ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقررة العدلية ، وليس المقام محل تفصيله .

لكن أقول اجمالا : ان أحد الجاهلين ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت ، فلا يخلو اما أن يستحقا العقاب أو لم يستحقا أصلا أو يستحق أحدهما دون الاخر .

وعلى الاول يثبت المطلوب ، لان استحقاق العقاب انمايكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه (*) .

(*) الظاهر اندراج مفروض كلام الذخيرة بكل شقيه في المعصية الحقيقية وأجنبيته عن موضوع التجري ، وكون استحقاق العقاب حينئذ بديهياً ومسلماً عند الكل حتى من ينكر استحقاقه على التجري، توضيحه: أنه ـ بناء على اعتبار دخل العلم بدخول الوقت شرعاً في الصلاة كما هو ظاهر كلام الذخيرة وبعض النصوص [1] لاعقلا، لقاعدة الاشتغال القاضية بلزوم تحصيل العلم بدخول الوقت مقدمة للعلم بوقوع الصلاة المنوط به احراز الامتثال ـ يكون الاتيان بالصلاة مع الجهل بدخول الوقت أو باعتباره مع احتمال دخله في الصلاة اخلالا عمدياً بقيدها الشرعي من غير فرق في ذلك بين صورتي وقوع الصلوة في الوقت وخارجه ، لعدم الاتيان بالمأمور به فيهما على وجهه كما هو صريح كلامه (قده) في تعليله لاستحقاق كليهما للعقاب بذلك ، بداهة صدق هذه العلة على كلتيهما، غاية الامر أن الصلاة في احداهما فاقدة لشرطين : أحدهما عدم

---

(١) الوسائل ج ٣ الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، روايات عبدالله بن عجلان وعلى بن مهزيار وعلى بن جعفر عليه السلام ، ١و٣و٤ .

. . . .

وعلى الثاني يلزم خروج الواجب [الموقت] عن كونه واجباً ، ولوانفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحدواحد من أفعال الصلاه ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف، وهذا مفسدة واضحة لايشرع لاحد الاجتراء عليه ، ومعلوم فساده ضرورة .

و على الثالث يلـرم خلاف العدل ، لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم ، وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لاحد منهما فيه ضرب من التعمل والسعي . وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح أوالذم مماهدم بنيانه البرهان، وعليه اطباق العدليـة في كل زمان ... » انتهى محل الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

وقوعها في وقتها الواقعي، والاخر عدم احراز وقتها، وفي الاخرى فاقدة لشرط واحد وهو عدم احراز وقتها مع وقوعها فيه ، وهذا لايوجب تفاوتاً بينهما في صـدق الاخلال العمدي بالشرط الشرعي وهو احراز الوقت ، ومن المعلوم صدق العصيان على هذا الاخلال الموجب لاستحقاق العقوبة في الصورتين ، وأين هذامن التجري المغاير للعصيان كشرب مقطوع الخمرية مع كونه خلا مثلا.

نعم بناء على عدم كون احراز الوقت شرطاً شرعياً بل مما تقتضيه قاعدة الاشتغال، لتوقف يقين الفراغ عليه، فلا محيص عن صحة الصلاة الواقعة في الوقت ولو مع الجهل به وعدم استحقاق العقاب، للاتيان بالمأمور به على وجهه، اذ المفروض عدم كون الاحراز شرطاً شرعياً حتى يكون الاخلال بمراعاته ولو مع وقوع الصلوة في الوقت عصياناً موجباً للبطلان واستحقاق العقاب .

. . . .

وأما مـا أفاده الماتن فتوضيحه : أنـه اذا فرضنا شخصين قطعا بخمريـة مائعين فشرباهما وكان أحد المائعين خمراً واقعاً والاخر خلا مثلا كذلك، فحينئذ اما أن يحكم باستحقاق كليهما للعقاب واما بعدم استحقاق كليهما له أصلا، واما باستحقاق خصوص من صادف قطعه الواقع، واما بالعكس، والصور منحصرة عقلا في أربع، لدوران الأمر بين النفي والاثبات، لاسبيل الى الثاني والرابع، لاستلزامه عدم ترتب استحقاق العقاب على المعصية الحقيقية، وهو باطل عند العقلاء القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ، فلابد اما من الالتزام باستحقاق كليهما للعقاب وهو المطلوب، واما من الالتزام باستحقاق خصوص من صادف قطعه الواقع ، ولا سبيل الى الاخير ، لاستلزامه اناطة استحقاق العقوبة بأمر غير اختياري وهو المصادفه ، اذ لاتفاوت بين هذين الشخصين الا في ذلك ، فيتعين المصير الى استحقاق كليهما للعقاب وهو المقصود .

لكن عبارة الذخيرة «لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور بـه على وجهه » تعليلا لاستحقاق العقوبة في كلتا صورتي وقوع الصلوة في الوقت وخارجه تدل بوضوح على قيدية العلم بالوقت شرعاً بحيث لايكون الاتي بالصلاة في الوقت بدون العلم به آتياً بالمأموربه على وجهه ، فيتضح حينئذ أجنبية كلام الذخيرة عن التجري وعدم صحة الاستشهاد به عليه ، ولعله لذلك ـ أي لدخل العلم بالوقت شرعاً في صحة الصلاة ـ أبدل شيخنا الاعظم (قده) مثال الجاهل بوقت الصلاة بشرب شخصين قطعـا بخمرية مائعين ، حيث ان القطع بالخمرية طريق محض ، ولا قيدية له بالنسبة الـى الموضوع وحكمه الشرعي وان كان له موضوعية بالنسبة الى الحكم العقلي من التنجيز كماهو واضح.

. . . .

. . . .

فتلخص مما ذكرناه أمور :

الاول : أن ظاهر عبارة الذخيرة اعتبار احراز دخول الوقت شرعاً في الصلاة كسائر الامور المعتبرة فيها كذلك كالطهارة والاستقبال والستر ونحوها بقرينة قوله : « لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه » لظهور « على وجهه » في الوجه المعتبر شرعاً في المأمور به ، لا الوجه المعتبر عقلا في العلم بامتثال الامر.

وقد تعرض لبعض الجهات المتعلقة بمسألة الجهل بوقت الصلاة صاحب الفصول (قده) في أواخر مباحث الاجتهاد والتقليد .

الثاني : أجنبية مفروض كلام الذخيرة عن مبحث التجري الا بناء على طريقية العلم بالوقت لا موضوعيته وقيديته، لكن الطريقية خلاف ظاهر تعليله(قده) لاستحقاق العقوبة في كلتا الصورتين بعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه .

الثالث : مغايرة المثال المذكور في الرسائل لما في الذخيرة من مسألة الوقت .

وقد ظهر مما ذكرنا: متانة تعليل استحقاق العقوبة في كلتا الصورتين بما أفاده من : « عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه » وعدم الحاجة معه الى قوله: «لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم..الخ» اذ مجرد استوائهما في الافعال الاختيارية بدون شرطية احراز الوقت شرعاً لا يوجب استحقاق العقوبة في صورة وقوع الصلاة في الوقت ، لصحتها حينئذ مع فرض قصد القربة، ومع صحتها لا وجه للعقاب، فالموجب لاستحقاق العقوبة في كلتا الصورتين هي الاخلال بالشرط الشرعي أعني العلم بالوقت .

العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من[1] مصادفة قطعه الخارجة[2] عن تحت قدرته واختياره » مع[3] بطلانه وفساده، اذ[4] للخصم أن يقول :

---

١) بيان للموصول في قوله : « بما هو خارج » .

٢) صفة للمصادفة ، يعني: أن مصادفة القطع للواقع خارجة عن الاختيار.

٣) يعني : لاحاجة ـ مع حكم الوجدان والايات والروايات باستحقاق المتجري للعقاب ـ الى التشبث بهذا الدليل العقلي الرباعي الذي هو باطل في نفسه كما سيأتي بيانه .

٤) تعليل لقوله : « بطلانه وفساده » وهذا شروع في الجواب عن الدليل العقلي الرباعي، وقد أجاب عنه بوجهين، أشار الى أولهما بقوله : «اذ للخصم» وحاصله : أنه يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف ، يعني : أن العاصي يستحق العقوبة دون المتجري . توضيحه: أن سبب استحقاق المؤاخذة مؤلف من أمرين :

أحدهما : قصد المخالفة والطغيان عن علم وعمد .

والاخر مصادفة قطعه للواقع. والاول أمر اختياري، والثاني غير اختياري، ولاضير في استحقاقه للعقوبة، اذ الامر غير الاختياري الذي يمتنع اناطه استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير اختياري لاجزءه، فاذا كان السبب مركباً من أمر اختياري وغيره فلا مانع منه ، ومن المعلوم أن العلة في المعصية الحقيقية بكلا جزءيها متحققة ، بخلاف التجري ، فان الجزء الثاني ـ وهو المصادفة ـ غير متحقق فيه، وان كان عدم تحققه فيه خارجاً عن اختياره ، فلاوجه لاستحقاقه العقاب، وعدم العقاب على أمر غير اختياري ـ وهو عدم المصادفة للواقع ـ لاقبح فيه ، فهذا الدليل الرباعي قاصر عن اثبات استحقاق المتجري للعقاب .

بأن استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه[١] وهو[٢] مخالفته(*) عن عمد واختيار، وعدم[٣] تحققه فيه لعدم مخالفته[٤]

---

١) أي: في العاصي، وضمير « دونه » راجع الى المتجري.

٢) أي: سبب الاستحقاق مخالفة العاصي عن عمد واختيار.

٣) معطوف على«تحقق» يعني: وعدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجري انما هو لعدم تحقق المخالفة.

٤) أي: المتجري، وهذا تعليل لعدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجري، وحاصله: أن المتجري لايستحق العقوبة، لعدم مخالفته أصلا كما اذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعية، ثم تبين له أنه لم يكن حراماً شرعاً، فحينئذ صدر منه فعل اختياري وهو شرب الخل بقصد كونه شرب الخل، لكن ليس شربه له مخالفة لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام ولو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لامر غير اختياري وهو خطأ قطعه.

(*) لا يخفى أن المخالفة التي تنتزع من المصادفة ليست فعلا اختيارياً حتى تصح اناطة استحقاق العقوبة عقلا بها، وقد ثبت في محله أن مايتصف بالحسن و القبح العقليين لابد أن يكون فعلا اختيارياً، ومن المعلوم أن شيئاً من المخالفة وتفويت الغرض وارتكاب المبغوض لايصلح لان يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة، لوجودها في صورة الجهل أيضاً مع عدم استحقاقها عقلا، وليس ذلك الا لاجل عدم اختياريتها، فلا محيص عن كون مناطه فعلا اختيارياً يقبحه العقل، وهو في المقام منحصر بالفعل الصادر تجرياً وطغياناً على المولى وهتكاً لحرمته، ومن المعلوم اشتراكه بين العاصي والمتجري، فالدليل الرباعي الذي أفاده المحقق السبزواري (قده) المذكور في الرسائل والمشار اليه في المتن

أصلا ولــو بلا اختيار[١]، بل عدم[٢] صدور فعل منه في بعض أفراده

١) يعني : ولو كان عدم مخالفة المتجري مستنداً الى ما هو خارج عـن اختياره ، حيث انه مستند الى عدم المصادفة الذي هو خارج عن اختياره .

٢) بالجر عطف على قوله : « لعدم » واضراب عنه ، وهذا هو الجواب الثاني عن الدليل المزبور، وحاصله: أن الدليل الرباعي المذكور لما كان مورده صدور الفعل من المتجري واستحقاق العقاب على الفعل ، أراد أن يزيفه بأنـه أخص من المدعى ، اذ قد يتفق عـدم صدور فعل اختياري من المتجري حتى يقال بترتب استحقاق العقوبة عليه ، وذلك كما اذا اعتقد انطباق عنوان محرم كالخمر مثلا على مائع شخصي ، فشربه بقصد الخمرية ، ثم ظهر كونه ماء ، فان ما أراده من شرب الخمر لم يتحقق في الخارج كما هو المفروض، وماتحقق في الخارج من شرب الماء لم يكن مقصوداً له ، فلم يصدر منه فعل اختياري. وهذا مطرد في الموضوعات دون الاحكام، فاذا شرب الماء بعنوان شرب الماء معتقداً بحرمته ـ وظهر عدم حرمته ـ فان شرب الماء فعل اختياري له.

والفرق بين الجوابين: أن الاول يجري في مطلق التجري، والثاني يختص بالشبهات الموضوعية ، اذ المفروض كونه متجرياً في تطبيق الموضوع المعلوم الحرمة ـ كالخمر في المثال المذكور ـ على الماء .

يثبت المطلوب وهو استحقاق المتجري للعقاب كالعاصي. وجواب المصنف(قده) عنه المذكور هنا وفي حاشيته على الرسائل بقوله: « فان استحقاق من صادف قطعه انما هو لتحقق سببه وهو المخالفة اختياراً ... الخ» مخدوش، لما عرفت من أن سبب الاستحقاق لابـد أن يكون فعلا اختيارياً وقبيحاً عقلياً حتى يناط استحقاق العقوبة به، والمخالفة ليست اختيارية ، لانها منتزعة عن المصادفة ، والذي صدر اختياراً هو التمرد والطغيان والخروج عن رسوم العبودية ، وهذا

بالاختيار (*)، كما في التجري[1] بارتكاب ما قطع أنه مـن مصاديق الحرام، كما اذا قطع مثلا بأن مائعاً خمر مع أنه لم يكن بالخمر، فيحتاج[2] الى اثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية

---

١) اشارة الى الخطأ في الموضوعات، وضمير «أفراده» راجع الى التجري وضمير « أنه » راجع الموصول في قوله : «ما قطع» المراد به المائع مثلا.

٢) يعني : بعد اثبات عدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري ، فلابد في الحكم باستحقـاق العقوبة حينئذ من اثبات كون المخالفة الاعتقادية كالواقعية الاختيارية سبباً لاستحقاق العقوبة ،وهو أول الكلام، فالمتعين الاستدلال

سبب الاستحقاق في كل من المتجري والعاصي ، فلا فرق بينهما في استحقاق العقوبة أصلا .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن الحاكم باستحقاق العقوبة في التجري كالعصيان هـو العقل لا الشرع بدعوى حرمته لعدم قابلية التجري للحرمة الشرعية بعـد وضوح كونه كالعصيان واقعاً في سلسلة معلولات الاحكام لا عللها، فلو دل دليل نقلي على ترتب العقاب عليه كان ارشاداً الى حكم العقل وقاصراً عن اثبات حرمته بالبرهان الاني كقصور قاعدة الملازمة عن اثباتها بالبرهان اللمي حيث ان موردها علل الاحكام لا معلولاتها ، كما تقدم في بعض التعاليق. فالبحث عن الجهة الفقهية وهي حرمة التجري ساقط رأساً ، لعدم قابلية المورد للحكم المولوي .

(*) فيه مالايخفى، اذ الحركة لاتخلو من كونها طبعية أو قسرية أو ارادية، ومن المعلوم انتفاء الاولين في المقام، فيتعين الاخير، فشرب ماء قطع بخمريته فعل ارادي للشارب وتخلف عنوان الخمرية لايقدح في ارادية شـربه بعنوان التمرد على المولى كما مر في بعض التعاليق .

كما عرفت[١] بما لا مزيد عليه .

ثم[٢]

بماذكرناه من حكم الوجدان وشهادة الايات والروايات ، لعدم تمامية الدليل الرباعي المزبور في صورة عدم صدور فعل من المتجري .

١) يعني : عرفت حكم العقل بسببية المخالفة الاعتقادية كالواقعية لاستحقاق العقوبة ، وشهادة الايات والروايات به .

٢) هذا تمهيد لرد كلام الفصول، ولابأس بتوضيح مقصوده أولا ثم التعرض لشرح كلام المصنف . أما صاحب الفصول فانه في التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمة الواجب ـ بعد أن اختار ترتب الثواب على الواجبات الغيرية وان لم تكن بخطاب أصلي خلافاً لمن ذهب الى ترتب الثواب على خصوص الواجب التبعي الثابت بخطاب أصلي ـ قال : «وأما ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة الواجب وان لم يصادف بعد زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة ، ولهذا يزجر ويعزر عليه، فلانسلم أنه يترتب عليه من حيث كونه تاركاً لمقدمة الواجب، بل من حيث كونه متجرياً على ترك الواجب ، فان التحقيق أن التجري على المعصية معصية أيضاً ، لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة ، وانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها» .

وغرضه (قده) من هذا الكلام: أن ترك المقدمة وتفويتها قبل زمان الواجب ـ كاتلاف ما عنده من الماء قبل الوقت مع علمه بعدم وجدانه له بعد الوقت ـ يكون تجرياً على ترك الواجب ، فاذا لم يعثر على الماء بعد الوقت يصير مصادفاً للمعصية الحقيقية ويعدان معصيتين فيستحق عقابين، لكن يتداخلان ، للاجماع على أنه يعاقب عقوبة واحدة. اذا عرفت مقصود الفصول ، تعرف أن ماقد يتوهم من كلامه من أن الاعتقاد الواحد كيف يطابق الواقع ويخالفه حتى يتحقق كل

لايذهب عليك أنه ليس[1] في المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة - وهو هتك واحد - فلا وجه لا ستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع[2] ضرورة أن المعصية الواحدة لاتوجب الا عقوبة واحدة، كما لاوجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لايخفى. ولامنشأ لتوهمه[3] الا بداهة أنه ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة،

من عنواني المعصية الحقيقية والتجري، فيكون اجتماع المعصية والتجري من المحالات، أجنبي عن كلامه.

١) هذا رد لكلام صاحب الفصول، وحاصل الرد: أن منشأ استحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية لما كان أمراً واحداً - وهو الهتك الواحد - فلا موجب لتعدد العقوبة، وعلى تقدير تعددها لاوجه للتداخل، ولعل الداعي الى الالتزام بالتداخل هو الجمع بين حكم العقل باقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب، اذ كل من المعصية والتجري سبب مستقل لاستحقاق العقاب، وبين ما ادعي الاجماع وضرورة المذهب عليه من وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فيجمع بالتداخل بين حكم العقل وبين الضرورة المزبورين.

٢) هذا رد آخر على الفصول القائل بتعدد العقاب، وحاصله: أنه كما أن المعصية الحقيقية ليس لها الا منشأ واحد فلاموجب لتعدد العقاب، كذلك قامت الضرورة على أن هذه المعصية الواحدة لاتوجب الا عقوبة واحدة، فلاموجب أيضاً لتعدد العقاب. و أوضحه في حاشية الرسائل بقوله: «انما يكون تعدد العقوبة أو المثوبة استحقاقاً بتعدد اظهار الطغيان والكفران أو الموافقة والطاعة، ووحدتها بوحدته».

٣) أي: لتوهم التداخل، وضمير «انه» للشأن، وقوله: «الابداهة» اشارة

مع الغفلة(١) عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الان عن وحدة السبب.

الامر الثالث(٢): أنه قد عرفت(٣)

الى ما ذكرناه من دعوى الاجماع وضرورة المذهب على وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فجعل صاحب الفصول وحدة العقوبة كاشفة عن تداخل المسبب أي العقابين .

١) هذا رد لما توهمه صاحب الفصول من كشف وحدة العقوبة المدعى عليها الاجماع وضرورة المذهب عن تداخل العقابين ، وحاصل الرد : أنه لم لايجعل وحدة المسبب كاشفة اناً عن وحدة السبب ، يعني : أن سبب الاستحقاق واحد لاتعدد فيه حتى نلتجىء الى القول بتداخل المسبب أعني العقابين .

٢) الغرض من عقده التعرض لامرين :

الاول : أقسام القطع .

الثاني : قيام بعض الامارات والاصول العملية مقام القطع الطريقي.

٣) هذا اشارة الى الامر الاول ، وحاصله : أن للقطع أقساماً خمسة ، اذ القطع اما طريقي محض من دون دخله في متعلقه دخلا موضوعياً سواء كان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بمائية مائع أو خمريته أو غيرهما ، أم حكماً شرعياً تكليفياً كالقطع بوجوب الصلاة وحرمة الغيبة أو وضعياً كالقطع بطهارة التراب ومالكية سيدتنا فاطمة الزهراء سلام الله عليها لفدك .

واما موضوعي، بأن يكون تمام الموضوع أو جزءه، وعلى التقديرين اما يؤخذ على وجه الصفتية أي بلحاظ كونه صفة قائمة بالقاطع أو المقطوع به، واما على وجه الكشف والطريقية ، فأقسام القطع الموضوعي أربعة ، وبعد ضم القطع الطريقي اليها يصير مجموع الاقسام خمسة . ثم ان المراد بالقطع الطريقي هو

أن القطع بالتكليف أخطأ[١] أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب[٢] من دون أن يؤخذ[٣] [يوجد] شرعاً في خطاب،

طريقيته بالنسبة الى الحكم الشرعي، وأما بالنسبة الى الحكم العقلي وهو الحجية فيكون موضوعاً له، كما هو واضح، وسيتضح ما يتعلق بهذه الاقسام في طي شرح كلام المصنف.

١) كما في صورة التجري.

٢) على المخالفة، كما أن استحقاق المدح والثواب على الموافقة.

٣) نائب الفاعل ضمير راجع الى القطع، وهذا هو القطع الطريقي، وجه عدم أخذه موضوعاً لما تعلق به من الخطاب لزوم الدور (*).

(*) ولكن مع ذلك قد تصدى غير واحد من المحققين لتصحيح أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه بوجوه:

منها: ماعن المحقق النائيني (قده) «من تصحيحه بمتمم الجعل بعد تمهيد مقدمات:

إحداها: لزوم الدور من تقييد الحكم بالقطع به.

ثانيتها: أن استحالة تقييد الشيء بقيد تستلزم استحالة اطلاقه بالاضافة اليه، لكون تقابل الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة.

ثالثتها: أن اهمال الموضوع بالاضافة الى قيد في الواقع غير معقول، لانه اما دخيل في الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، واما ليس دخيلا فيه.

فعلى الاول لابد من لحاظه مقيداً به.

وعلى الثاني لابد من لحاظه مطلقاً بالاضافة اليه بمعنى ثبوت الحكم في

. . . .

. . . .

كلتا صورتي وجود القيد وعدمه. ومقتضى المقدمتين الاوليين اهمال الخطابات الاولية بالاضافة الى العلم بها، لان تقييدها به المستلزم للدور مستحيل، واستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، للملازمة بين الامرين ، لكن الاهمال الثبوتي أيضاً مستحيل كما عرفت في المقدمة الثالثة ، فلابد من جعل آخر يفيد نتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد ، وهذا الجعل هو المصطلح عليه بتمم الجعل .

وعليه فاستكشاف كل من الاطلاق والتقييد منوط بدليل آخر، هذا بحسب الثبوت .

وأما بحسب الاثبات ، فما دل من الروايات والاجماع بل الضرورة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل يكون دليلا على نتيجة الاطلاق، كماأن ما دل على اختصاص بعضها بالعالمين بها مثل موارد الجهر والاخفات والقصر والاتمام وغيرها يكون دليلا على نتيجةالتقييد واختصاص تلك الاحكام بالعالمين بها وعدم شمولها للجاهلين .

فمحصل مراده (قده) : استحالة تقييد الخطابات الاولية كاستحالة اطلاقها بالاضافة الى الانقسامات الثانوية كالعلم وقصد القربة والوجه ونحوها، هذا في الاطلاق والتقييد اللحاظيين .

وأما نتيجتهما فلابد منها، لاستحالة الاهمال الثبوتي أيضاً، فملاك تشريع الحكم ان كان موجوداً في كلتا حالتي العلم والجهل فالحكم مطلق ، وان كان موجوداً في خصوص حال العلم فالحكم مقيد ومختص بالعالم به .

وبالجملة: فالممتنع هو الاطلاق والتقييد اللحاظيان دون نتيجتهما» هذا .

وفيه: أن المانع ـ وهو اجتماع النقيضين الممتنع ذاتاً ـ من الامور الواقعية

. . . .

. . . .

غير المنوطة باللحاظ، ضرورة استحالة موضوعية العلم لمتعلقه في كل صقع من الثبوت والاثبات ، ومن اللحاظ وغيره ، فان استحالة اجتماع السواد وعدمه لاتختص بحال دون حال ، ففي المقام يستحيل اجتماع وجود العلم وعدمه قبل الحكم ،فليس المحذور اثباتياً فقط حتى يرتفع بنتيجة التقييد ومتمم الجعل. نعم يتجه هذا في مثل قصد القربة مما لايمكن أن يتكفله الخطاب الاولي ، اذ المحذور فيه امتناع اطلاق الخطاب الاولي بالاضافة اليه، لقصوره عن شموله للامور المتأخرة عنه المترتبة عليه ، وهذا القصور يرتفع بخطاب ثان متمم للقصور الشمولي ، فدخل مثل قصد القربة في العبادة بخطاب ثانوي ممكن، اذ لايلزم منه محذور ، بخلاف دخل العلم موضوعياً في متعلقه كما مر آنفاً . ففرق بين دخل العلم في متعلقه كذلك وبين دخل قصد القربة ، والفارق هو امكان دخل الثاني في العبادة بمتمم الجعل دون الاول الذي وزانه وزان دخل الاطاعة في تعلق الامر وتقييده بها في الاستحالة ، وقد تقدم في مبحث التعبدي والتوصلي بعض الكلام في ذلك ، فراجع .

فالمتحصل: أن الالتزام بنتيجة التقييد لاأثر له في المقام، اذ لايدفع غائلة استحالة الدور .

وأما ماجعله دليلا على نتيجة التقييد واختصاص بعض الاحكام بخصوص العالمين من الروايات الدالة على صحة صلاة من أخفى في موضع الاجهار وبالعكس ، ومن أتم صلاته في موضع القصر كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل جهر فيما لاينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لاينبغي الاخفاء فيه ، فقال عليه السلام : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته وعليه الاعادة ،

. . . .

. . . .

فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء وقد تمت صلاته»[١]. وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالا : «قلت لابي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا ؟ قال عليه السلام : ان كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وان لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه»[٢].

ففيه : أنـه لايدل على دخل العلم في وجوب الجهر والاخفات والقصر والاتمام أصلا فضلا عن كون ذلك بنحو نتيجة التقييد لو لم نقل بدلالتها على عدم دخل العلم فيها ، فان قوله : «جهر فيما لاينبغي الاجهار فيه ... الخ» ظاهر في عدم دخل العلم في أصل التشريع وعدم اختصاص الوجوب في هذه الموارد بالعالم به .

ومجرد الحكم بالصحة وتمامية المأتي به لايدل على دخل العلم في الوجوب، بل حكم المشهور باستحقاق العقوبة في هذه الموارد على مانسب اليهم يؤيد أيضاً عدم الدخل .

فالاجزاء وعدم الاعادة ليس لاجل دخل العلم في الوجوب ،بل لتصرف الشارع في مرحلة الاطاعة تسهيلا منه كتصرفه في مـوارد الشك التي تجري فيها قاعدة التجاوز أو الفراغ مع العلم بدخل المشكوك فيه شطراً أو شرطاً ، وحكم العقل بلزوم العلم باتيانه في تحقق الامتثال لولا حكم الشارع بالاجزاء. هـذا كله مضافاً الى : أن لازم دخل العلم موضوعياً في الحكم عدم وجوب تحصيل العلم به ، لانه من تحصيل الموضوع كالاستطاعة وهو غير واجب .

(١) الوسائل ج ٤ الباب ٢٦ من أبواب القراءة الحديث ١ .

(٢) الوسائل ج ٥ الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر الحديث ٤ .

. . . .

. . . .

والى : أن لازمه القطع بعدم الحكم عند الجهل به من دون حاجة الى أصل البراءة ، لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قطعاً .

ومنها : ما عن المصنف (قده) من كون العلم بمترتبة الانشاء موضوعاً لمرتبته الفعلية ، فالعلم بانشاء وجوب القصر مثلا موضوع لفعليته ، وبتعدد المرتبة يرتفع غائلة الدور .

وفيه :ـ مضافاً الى ابتنائه على ماذهب اليه من تعدد مراتب الحكم وهي الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز وهو ممنوع ثبوتاً واثباتاً، فان المتيقن منها اثنتان احداهما الفعلية والحكم على الموضوع الموجود بجميع ماله دخل فيه جزءاً وشرطاً كوجود الاستطاعة ، فان الوجوب المترتب عليها يصير فعلياً بوجودها .

وثانيتهما التنجز وهو وصول هذا الحكم الفعلي بحجة معتبرة الىالمكلف بحيث لايعذر في مخالفته بل يحكم العقل بحسن مؤاخذته ـ أنه لايجدي أيضاً في دفعالاشكال، حيث ان مرجعهالى عدم موضوعية العلم لنفس متعلقه لمغايرة الحكم الانشائي الذي فرض كونه متعلق العلم للحكم الفعلي الذي جعل العلم موضوعاً له .

وان شئت فقل: انالعلم ليس موضوعاً لعين ماتعلق به، بل متعلقه والحكم المترتب على العلم به متغايران . نظير جعل العلم بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب التصدق ، وهذا خارج عن موضوع البحث والتزام بالاشكال لادفع له كما هو واضح للمتأمل.

كما لايندفع الاشكال بما قيل : « من كون وجوب القصر على المسافر

. . . .

. . . .

تخييرياً وبالعلم به يصير تعيينياً، فاذا صلى المسافر تماماً جهلا بالحكم صحت، لكون التمام أحد عدلي الواجب المخير، بخلاف ماإذا أتى بها تماماً بعد العلم بوجوب القصر ، فانها باطلة ، لكون المأمور به حينئذ صلاة القصر تعييناً ، وكذا الحكم في الجهر والاخفات» وذلك لخروجه عن مفروض البحث أيضاً، حيث ان العلم بالوجوب التخييري موضوع للوجوب التعييني ، فمتعلق العلم والحكم المترتب عليه متغايران، نظير موضوعية العلم بوجوب الصلاة لوجوب التصدق كما مر آنفاً .

مضافاً الى: أنه خلاف ظاهر قوله عليه السلام في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم المتقدم : « ان كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت له » لظهوره في تفسير قوله تعالى : «لاجناح» الظاهر في الوجوب التخييري. بالوجوب التعييني، فالواجب تعييناً على المسافر وان كان جاهلا هو القصر .

و مثله في الضعف ما قيل أيضاً من : « أن وجوب الجهر و الاخفات في موردهما نفسي، وبالعلم به يصير شرطياً ، فلو صلى جهراً في موضع الاخفات أو بالعكس عالماً بطلت صلاته ، لكونها فاقدة للشرط ، ولو كان الوجوب باقياً على النفسية لم يكن وجه للبطلان، بل كانت الصلاة صحيحة مع استحقاق العقوبة على ترك الواجب النفسي . هذا في الجهر والاخفات .

وأما في القصر والاتمام، فيقال : ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو مافرضه الله تعالى لابشرط، ولذا لو أتى بالصلاة تماماً كانت صحيحة وبعد العلم بوجوب القصر يصير وجوب مافرضه الله بشرط لا، بمعنى اشتراطها بعدم انضمام مافرضه النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليه ، فيتصف حينئذ فرض

وقد يؤخذ(١) في موضوع حكم آخر(٢) يخالف(٣) متعلقه [مخالف لحكم

١) أي: القطع ، وهذا شروع في بيان أقسام القطع الموضوعي.

٢) كما اذا قال : «اذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق » فان العلم بوجوب الصلاة أخذ موضوعاً لحكم آخر وهو وجوب التصدق، فقوله : «آخر» صفة لـ«حكم» يعني: قد يؤخذ القطع موضوعاً لحكم غير الحكم الذي تعلق به القطع .

٣) يعني: الحكم الآخر - الذي أخذ القطع في موضوعه - يخالف الحكم الذي تعلق به القطع فيما اذا كان متعلقه حكماً شرعياً ، ويخالف حكم ما تعلق به القطع - كما هو مقتضى ما في بعض النسخ - فيما اذا كان متعلقه موضوعاً خارجياً لا يماثله .

النبي صلى الله عليه وآله بالمانعية» .

وجه الضعف : أن مرجع هذا الوجه الى موضوعية العلم لحكم آخر غير متعلقه ، لتغاير اللابشرط وبشرط لا ، والوجوب النفسي والغيري سنخاً، ومن المعلوم أنه خروج عن محل البحث لا دفع للاشكال و تصحيح لاخذ العلم موضوعاً لمتعلقه .

وبالجملة : فهذان الوجهان وغيرهما مماذكروه لدفع اشكال موضوعية العلم لمتعلقه لاتدفعه أصلا وان سلمنا صحتها في نفسها . فالحق امتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه . ولو فرض وجود مايدل بظاهره على ذلك فلابد من تأويله ، ولذا وجه الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أخبار الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام في كتبهم الفقهية بوجوه عديدة ، ولعلنا نشير اليها في أواخر قاعدة الاشتغال انشاء الله تعالى .

متعلقه] لايماثله ولايضاده[١]، كما اذا ورد مثلا في الخطاب أنه «اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا» تارة[٢] بنحويكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولوأخطأ[٣] موجباً

---

١) كالمثال المتقدم وهو«اذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق» فان وجوب التصدق لايماثل وجوب الصلاة ، لتغاير متعلقيهما ، ومع تغاير المتعلقين ـ وهما الصلاة والتصدق ـ لايكون وجوباهما مثلين ولاضدين، بل همامتخالفان. نعم لوكان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب آخر للصلاة كأن يقول : «اذا عملت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة بوجوب آخر» كان من اجتماع المثلين ، ولوكان العلم بوجوب الصلاة موضوعاً لحرمتها ، كأن يقول : «اذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة» كان من اجتماع الضدين .

٢) هذا شروع في بيان أقسام القطع الموضوعي، وهذا أولها ، وهو كون القطع تمام الموضوع للحكم بحيث لا دخل للواقع فيه أصلا ، كمانعية الغصب ولبس ما لايؤكل للصلاة ، حيث انها مترتبة على العلم بهما ، فاذا علم بهما وصلى بطلت صلاته وان تبين أن لباسه مما يؤكل أو اباحة مكانه واقعاً .

٣) بيان للاطلاق ، يعني : لافرق في كون القطع تمام الموضوع بين كونه مصيباً و مخطئاً . والفرق بين أخذ القطع تمام الموضوع و بين أخذه طريقاً محضاً هو: أنه على الاول يدور الحكم مدار القطع وجوداً وعدماً، كمثال العلم بالغصبية المتقدم .

وعلى الثاني يدور الحكم مدار الواقع وجوداً وعدماً بحيث لادخل للعلم فيه أصلا .

لذلك[١] ، وأخرى[٢] بنحو يكون جزءه أو قيده[٣] بأن يكون القطع به[٤] في خصوص ما أصاب موجباً له ، وفي كل منهما[٥] يؤخذ طوراً بما هو كاشف[٦]

---

١) يعني : لذلك الحكم الاخر المخالف للحكم الذي تعلق القطع به أو بموضوعه .

٢) هذا هو القسم الثاني وهو كون القطع جزء الموضوع بحيث يكون لكل من العلم والمعلوم دخل في الحكم الاخر، وذلك كما اذا فرض أن العلم بوجوب الصلاة جزء موضوع وجوب التصدق ، والجزء الاخر نفس وجوب الصلاة واقعاً ، وكالعلم بالمشهود به المأخوذ جزءاً لموضوع جواز الشهادة ، فالواقع المنكشف موضوع لجواز الشهادة ، لامطلق الانكشاف وان كان خطاء ، ولا المنكشف بوجوده الواقعي وان لم يكن منكشفاً لدى المكلف ، فالقطع المصيب هو الموضوع ، لامطلق القطع وان لم يكن مصيباً .

٣) هذا الضمير وضمير «جزءه» راجعان الى الموضوع ، واسم «يكون» ضمير راجع الى القطع .

٤) أي : يكون القطع بالحكم في خصوص ماأصاب موجباً للحكم الاخر لافيما أخطأ .

٥) يعني: وفي كل واحد من تمام الموضوع وجزء الموضوع يؤخذ القطع تارة بنحو الصفتية وأخرى بنحو الكاشفية ، فأقسام القطع الموضوعي أربعة .

٦) هذا تقريب أخذ القطع الموضوعي بنحو الكشف، وحاصله : أن للقطع جهتين :

احداهما: كونه صفة حقيقية قائمة بالنفس، فيكون العلم حينئذ كسائر الصفات النفسانية كالجود والبخل والشجاعة وغيرها .

وحاك عن متعلقه، وآخر[1] بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك[2] لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة[3]

ثانيتهما: كونه حاكياً وكاشفاً عن متعلقه ومرآة له، فيكون العلم حينئذ طريقاً الى احراز متعلقه، اذ ليس العلم من الصفات الحقيقية المحضة كالحياة، ولا اضافة محضة، بل للعلم واقعية واضافة الى مايتعلق به، فلذا يعد من الصفات الحقيقية ذوات الاضافة، فلا يتحقق العلم بدون العالم والمعلوم.

وبالجملة: فهاتان الجهتان مما لايمكن انفكاكهما عن العلم، لكن الملحوظ في نظر جاعل الحكم تارة يكون هو العلم باعتبار كونه صفة قائمة بالنفس، واخرى باعتبار كونه حاكياً عن متعلقه.

ثم ان في جنس العلم وأنه من مقولة الكيف النفساني كما هو المشهور أو الاضافة كما عن[4] الفخر الرازي أو الانفعال كما عن جماعة أو الفعل كما عن بعض خلافاً مذكوراً في محله.

١) بالفتح عطف على قوله: «طوراً».

٢) يعني: الاخذ بأحد النحوين، وغرضه بيان وجه انقسام القطع الى الطريقي والصفتي ـ والصحيح الوصفي لان النسبة ترد الأشياء الى أصولها، فالتعبير بالصفتية جرى على ما اشتهر من قولهم: غلط مشهور خير من صحيح مهجور ـ وكيف كان فقد عرفت توضيح كلا النحوين. وضمير «متعلقه» راجع الى القطع.

٣) وهي الصفات المتأصلة التي تحتاج في تحققها الى طرف آخر كالعلم والقدرة المضافين الى المقدور والمعلوم، في قبال الصفات الحقيقية المحضة وهي الصفات المتأصلة القائمة بالنفس التي لاتحتاج في تحققها الى اضافتها الى شيء آخر كالشجاعة والحياة والقوة، وفي قبال الصفات الانتزاعية كالفوقية

ولذا(١) كان العلم نوراً لنفسه(٢) ونوراً لغيره(٣) صح(٤) أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء(٥) جهة كشفه أو اعتبار(٦) خصوصية أخرى(٧)

والتحتية ونحوهما التي لاوجود لها في الخارج، وانماالوجود لمنشأ انتزاعها.

١) أي: ولكون القطع من الصفات الحقيقية ذات الاضافة كان العلم... الخ.

٢) فيكون العلم من الحقائق الموجودة الخارجية .

٣) يعني : كاشفاً عن غيره وهو متعلق العلم ، فالعلم منور لغيره ، فكان التعبير به أولى .

٤) جواب « لما كان » أي : صح أن يؤخذ القطع في موضوع الحكم.

٥) متعلق بقوله: «يؤخذ» والمراد بالغاء جهة كشفه عدم لحاظها، والا فالكاشفية ذاتية للعلم ، فكيف يعقل الغاؤها وسلبها عنه ، فكان الاولى أن يقول: «بلالحاظ جهة كشفه » .

٦) معطوف على «الغاء» وحق العبارة أن تكون هكذا: «مع اعتبار خصوصية أخرى فيه معها أو بدونه » ، اذ المقصود كون القطع مأخوذاً في الموضوع بما أنه صفة لابما أنه كاشف، غاية الامر أنه قد يلاحظ مع صفتية القطع خصوصية أخرى ، مثل تقيد القطع بسبب خاص أو شخص مخصوص ، وقد لايلاحظ ذلك ، وعبارة المتن لاتفي بهذا المطلب .

٧) كاعتبار كون العلم ناشئاً من سبب خاص كما قيل: ان جواز تقليد العالم موضوعه العالم بالاحكام الشرعية عن الادلة المعروفة، لامن كل سبب، أواعتبار شخص خاص ككون العالم بالاحكام الذي يجوز تقليده خصوص الامامي لاغيره .

فيه معها[١]، كما صح[٢] أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه[٣] فيكون أقسامه أربعة (*)

---

١) أي : في الموضوع مع صفتية القطع .

٢) هذا اشارة الى القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف والطريقية لاالصفتية ، ولو قال : «وصح أن يؤخذ» ليكون معطوفاً على قوله : «صح» كان أولى ، لان أخذ القطع على وجه الصفتية والكاشفية مترتب على قوله: «لماكان من الصفات الحقيقية ... الخ » .

٣) أي : عن المتعلق ، وضميرا « متعلقه، أقسامه » راجعان الى القطع .

(*) لايخفى أن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقية ، بل ذهب الى امتناعه ، قال مقرر بحثه الشريف مالفظه: « نعم في امكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية اشكال بل الظاهر أنه لايمكن من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه ، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة، ويكون النظر في الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن في كل طريق ، حيث ان لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع. فالانصاف أن أخذه تمام الموضوع لايمكن الا بأخذه على وجه الصفتية » .

وملخص ما أفاده في وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي وهو محال ، لان لحاظ القطع استقلالياً يقتضي عدم لحاظ متعلقه ، ولحاظه آلياً يقتضي لحاظ متعلقه، والجمع بين هذين اللحاظين ليس الا الجمع بين المتناقضين ، هذا .

ويمكن الجواب عنه تارة بالنقض :

. . . .

. . . .

أولا: بدخل العلم بعدالة امام الجماعة في جواز الايتمام به، فانه أخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً وطريقاً لاصفة. أما موضوعيته فلعدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف كما ورد به النص . وأما طريقيته فلقيام الامارات كالبينة وبعض الاصول كالاستصحاب مقامه، اذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية .

وثانياً: بما التزم به المحقق النائيني نفسه من صحة أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقية مع وحدة ملاك الاستحالة في كلتا صورتي أخذه تمام الموضوع وجزءه على نحو الطريقية ، حيث ان ملاكها ـ وهو اجتماع اللحاظين ـ موجود في كلتيهما .

وأخرى بالحل، توضيحه : أن مورد امتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم وهو العلم الخارجي المتعلق بالاشياء لامفهومه، فان القاطع بخمرية مائع لايرى الا ذلك المقطوع به مع الغفلة عن قطعه فضلا عن لحاظه استقلالا، نظير الناظر في المرآت لرؤية وجهه ، فانه لايلتفت في هذا النظر الى نفس المرآت. هذا في مصداق العلم الذي لاشأن له الا اراءة الواقع ورفع الحجاب عنه .

وأما مفهوم العلم، فهو قابل لاجتماع اللحاظين فيه بأن يجعل مفهومه ـ وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكاشف عنه كشفاً تاماً ـ موضوعاً لحكم من الاحكام اذ لامانع من أن يلاحظه الحاكم مع هذا الكشف التام موضوعاً لجواز الشهادة مثلا ، فوقع الخلط بين المفهوم والمصداق. وعليه فما عن المشهور من انقسام القطع الموضوعي الى أقسام أربعة لايخلو من وجه وان كان لمزيد التأمل فيه مجال .

مضافة [مضافاً] الى ماهو طريق [1] محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع

١) وهو القسم الاول أعني القطع الطريقي الذي عرفته قبل أقسام القطع الموضوعي ، فيصير المجموع خمسة أقسام كما تقدم .

ولايخفى أن مقسم الاقسام الاربعة المذكورة في كلام المصنف(قده) للقطع الموضوعي هو كون القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع فيما اذا كان متعلقه موضوعاً ، فان الصور فيه أربع ، اذ القطع حينئذ اما أن يكون تمام الموضوع أوجزءه، وعلى التقديرين اما أن يلاحظ القطع بماهو صفة أو بماهو كاشف، ومثل هذه الصور الاربع يتصور فيمااذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يماثل حكم متعلق القطع أو يضاده ، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع، فهذه اثنتا عشرة صورة منضمة الى الاربع الاولى ويصير المجموع ست عشرة صورة .

كما أن مثل هذه الصور الاربع أيضاً يتصور فيمااذا أخذ القطع بموضوع كالقطع بخمرية مائع موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع أو يماثله أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع ، فالمجموع ست عشرة صورة أيضاً ، فهذه اثنتان وثلاثون صورة .

وكما أن مثل هذه الصور الاربع يتصور أيضاً فيما اذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع فيما اذا كان متعلقه حكماً أو يماثله أو يضاده أو يكون ذلك الحكم نفس متعلق القطع ، وفيما اذا كان القطع بموضوع موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع أو يماثله أو يضاده أو يكون نفسه، فهذه أيضاً اثنتان وثلاثون صورة فجميع الصور في القطع الموضوعي أربع وستون صورة . ولا يخفى على الفطن كل من الصور الصحيحة والممتنعة .

شرعاً (٥) .

ثم لاريب[١] في قيام الطرق والامارات[٢] المعتبرة بدليل حجيتها

---

١) هذا اشارة الى الامر الثاني ، وهو التعرض لبيان قيام الامارات مقام بعض أقسام القطع .

٢) قد يطلق كل منهما على مطلق الطريق و المحرز سواء كان ذوالطريق موضوعاً خارجياً كقيام البينة على كون مائع خاص خمراً أو خلا ، أم حكماً شرعياً كقيام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة . ولكن يطلق الطرق كثيراً ما على الادلة المثبتة للاحكام الكلية، والامارات على الحجج المثبتة للموضوعات الخارجية . وغرض المصنف من هذا الكلام التعرض لحكم من أحكام القطع وهو قيام الامارات والاصول مقامه وعدم قيامهما، ولماكان القطع طريقياً محضاً وموضوعياً بنحويه بأن أخذصفة تارة وطريقاً أخرى جعل المصنف (قده) البحث عن قيام الامارات مقام القطع في مقامات ثلاثة .

أحدها: قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض.

ثانيها : عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية .

ثالثها : عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الكشف والطريقية وجعل البحث عن قيام الاصول مقامه في مقام واحد ، وهو عدم قيام الاصول مقام القطع مطلقاً حتى الطريق المحض عدا الاستصحاب كما سيأتي انشاء الله

(*) ثم انهذه الاقسام الخمسة المذكورة في القطع تجري في الظن أيضاً حرفاً بحرف كما نبه عليه الشيخ الاعظم بقوله : « ثم ان الذي ذكرناه من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقية وأخرى على وجه الموضوعية جار في الظن أيضاً » .

واعتبارها مقام هذا القسم(١).

كمالاريب(٢)

تعالى ، فالمقامات أربعة .

المقام الاول : في قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض ، وحاصل ماأفاده فيه : أنه لاريب في قيام الامارات بنفس دليل حجيتها مقامالقطع الطريقي المحض، وتوضيحه : أن المراد بقيامها مقام القطع هوترتيب أثره ـ من الحكم العقلي وهو التنجيز في صورة الاصابة والتعذير عند الخطأ في القطع الطريقي المحض ـ على الامارات القائمة مقامه . وعليه ، فمقتضى أدلة اعتبار الامارات ـ سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفي وهووجوب العمل على طبق الامارة كما عن الشيخ (قده) أم جعل الحجية أم تتميم الكشف أم غيرها من المباني ـ هو قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض ، لان البناء على كون الامارة طريقاً محرزاً للواقع يقتضي تنجيز مؤداها مع الاصابة والتعذير عند الخطاء ، والا فلامعنى لحجية الامارات ، فترتب أثر القطع ـ و هو الحجية ـ بمعنى التنجيز والتعذير على الامارات المعتبرة مما لابد منه ، وهذا مما لاينبغي اطالة الكلام فيه . والظاهر أنه لافرق في قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض بين حجيتها على الطريقية أو الموضوعية ، غاية الامر أنها على الطريقية تنجز الواقع ، وعلى الموضوعية تنجز مؤداها على كل حال سواء طابق الواقع أم خالفه، اذ المفروض كون مؤداها حكماً على كل تقدير كما لايخفى.

١) وهو القطع الطريقي المحض ، وضميرا «حجيتها ، اعتبارها» راجعان الى الامارات .

٢) هذا اشارة الى المقام الثاني وهو بيان عدم قيام الامارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية، فلابد لاثبات قيامها

في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل[١] مقام ما أخذ[٢] في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام[٣]، بل لا بد من دليل آخر[٤] على التنزيل، فان[٥] قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع [القطع] بما هو حجة من[٦]

مقامه من التماس دليل آخر غير دليل اعتبارها، ذلك لان مفاد دليل اعتبار الامارة هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف وطريق على الامارة، اذ من المعلوم أن تلك الاثار مترتبة على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع، لانه بهذا اللحاظ منجز للواقع مع الاصابة ومعذر مع الخطاء، ولاتترتب هذه الاثار على القطع بلحاظ كونه صفة من الصفات النفسانية، ضرورة أنه بهذا اللحاظ يكون كسائر الصفات النفسانية كالشجاعة والسخاوة والعدالة في أجنبية الحجية المتقومة بالكشف عنها. فقيام الامارات مقام القطع الموضوعي الملحوظ صفة منوط بدليل آخر غير الادلة العامة الدالة على حجية الامارات.

١) أي: الدليل العام الدال على حجية الامارات.

٢) يعني: مقام القطع الذي أخذ في الموضوع على نحو الصفتية.

٣) يعني: الاقسام الاربعة للقطع الموضوعي.

٤) يعني: غير دليل حجيتها، حتى يدل ذلك الدليل على تنزيل الامارات منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفتية.

٥) تعليل لقوله: «كما لاريب في عدم قيامها» وحاصله: أن مقتضى دليل حجية الامارة كون الامارة كالقطع في الحجية التي لاتترتب الا على حيثية طريقية القطع، لا على حيثية كونه صفة من الصفات النفسانية كما عرفت، فدليل الحجية قاصر عن اثبات جواز قيام الامارات مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية.

٦) بيان للموصول في قوله: «ما للقطع».

الاثار، لاماله بما هو صفة[١] وموضوع، ضرورة[٢] أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

ومنه[٣]

---

١) يعني: لاترتيب ما للقطع بما هو صفة من الاثار، بل ترتيب ماله بما هو كاشف من التنجيز والتعذير.

٢) تعليل لعدم ترتيب آثار القطع بما هو صفة على الأمارات، يعني: ضرورة أن القطع بما هو صفة يكون كسائر الموضوعات والصفات في عدم حجيتها ومحرزيتها للواقع، فاذا فرض أن الشارع أخذ العلم في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد سئل عن الشهادة أنه قال: «هل ترى الشمس، على مثلها فاشهد أو دع»[١] وفي موضوع حكم الركعتين الاوليين العلم بما هو صفة خاصة أيضاً، فلايقوم في هذين الموردين شيىء من الامارات أو الظنون مقامه الا بدليل خاص كرواية حفص بن غياث[٢] الدالة على جواز الشهادة استناداً الى اليد، وما ورد من بعض الروايات الدالة منطوقاً على اعتبار الظن في الركعتين الاخيرتين، ومفهوماً على اعتباره في الاوليين، فلاحظ.

٣) أي: ومن عدم قيام الأمارة بمجرد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي الصفتي قد ظهر... الخ، وهذا هو المقام الثالث، وحاصله: أن مقتضى ماذكرناه ـ في القطع الموضوعي الملحوظ صفة ـ من عدم قيام الامارة بنفس دليل اعتبارها مقامه هو عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية أيضاً، ضرورة أن دليل حجية الامارة لايثبت لها أزيد من كونها كالقطع في

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٥٠ الباب ٢٠ الحديث ٣.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٢١٥ الباب ٢٥ الحديث ٢.

قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل[١] مقام ماأخذ في الموضوع على نحو الكشف، فان القطع المأخوذ بهذا النحو[٢] في الموضوع شرعاً كسائر مالها [ماله][٣] دخل في الموضوعات أيضاً[٤] فلا يقوم مقامه

الكشف عن الواقع حكماً كان أم موضوعاً، فاذا كان للقطع حيثيات أخرى غير الكشف والطريقية ـ ككونه مأخوذاً في الموضوعي على وجه الطريقية ـ فدليل اعتبار الامارة قاصر عن اثبات هذه الحيثيات لها، فقيام الامارة مقام القطع الموضوعي الطريقي كقيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي في عدم ثبوته بنفس دليل اعتبارها.

١) يعني: بمجرد دليل حجيتها. و ضمير «قيامها» راجع الى الامارات والطرق.

٢) أي: الكشف والطريقية.

٣) أي: كسائر الصفات التي لها دخل في موضوعات الاحكام، فكما أن دليل اعتبار الامارة قاصر عن اثبات قيامها مقام هذه الصفات، فكذلك قاصر عن اثبات قيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الكشف. وتذكير الضمير ـ كما في بعض النسخ ـ باعتبار اللفظ، وتأنيثه ـ كما في بعضها الاخر ـ باعتبار ما يراد منه.

٤) الاولى تقديم هذه الكلمة على «في الموضوعات» لأن المقصود ان كان تنظير القطع الموضوعي بسائر ما له دخل في الموضوع في عدم قيام الامارة مقامه، فحق العباره أن تكون هكذا «فان القطع الموضوعي أيضاً كسائر الصفات التي لها دخل في الموضوعات في عدم كفاية دليل اعتبار الامارة لاثبات تلك الصفات» بل لا حاجة الى هذه الكلمة بعد تضمن الكلام لهذا التنظير بقوله: «كسائر ما لها دخل في الموضوعات». وان كان المقصود ـ كما هو الظاهر ـ

شيىء[١] بمجرد حجيته[٢] أو قيام[٣] [وقيام] دليل اعتباره مالم[٤] يقم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله[٥].

وتوهم[٦] «كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه،

تنظير المقام الثالث بالمقام الثاني، فكان المناسب أن يقال: «كسائر ما لها دخل في الموضوعات على نحو الكشف أيضاً» فتدبر في العبارة.

١) أي: فلايقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الطريقية شيىء من الامارات.

٢) أي: الشيىء، والمراد بمجرد الحجية هو الظن المطلق على الحكومة.

٣) كما في الامارات المعتبرة بالادلة الخاصة المعبر عنها بالظنون الخاصة. هذا ـ أي تفسير الشيىء بالظن المطلق على الحكومة تارة وبالظنون الخاصة أخرى ـ بناء على ما في أكثر النسخ من العطف بـ «أو»، وأما اذا كان العطف بالواو فيكون قوله: «وقيام دليل» عطف تفسير للحجية.

٤) ظرف لقوله: «فلايقوم» يعني: فلايقوم مقامه شيىء مالم يقم دليل خاص غير دليل الحجية على تنزيل ذلك الشيىء منزلة القطع الموضوعي على الكشف أو منزلة غير القطع مما له دخل في موضوع الحكم، وضميرا «اعتباره، تنزيله» راجعان الى الشيىء.

٥) أي: القطع الموضوعي على نحو الكشف.

فالمتحصل مما ذكر: أن مختار المصنف (قده) هو عدم قيام الامارات بنفس أدلة حجيتها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الاربعة، لان أدلة حجية الامارات لاتثبت الا طريقية الشيىء للموضوع أو الحكم، واثبات الموضوعية للامارة لابد وأن يكون بدليل آخر.

٦) هذا تعريض بما ذكره شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «بخلاف المأخوذ

وجعله(١) بمنزلة القطع من(٢) جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه(٣) طريقاً كان(٤) أو موضوعاً » فاسد جداً(٥)،

في الحكم على وجه الموضوعية، فانه تابع لدليل ذلك الحكم، فان ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول العملية مقامه ... الخ» . وحاصله : أن الامارة بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي الذي أخذ بنحو الطريقية بدعوى اطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع الشامل ذلك الاطلاق لجميع آثار القطع من الطريقية التي أثرها تنجيز الواقع والموضوعية التي أثرها وجود الموضوع وتحققه ، فان اطلاق دليل اعتبار الامارة ينزل الامارة منزلة القطع في جميع آثاره ولوازمه المترتبة عليه من كونه طريقاً محضاً وموضوعاً بنحو الطريقية .

والحاصل : أن مصب النزاع بين الشيخ والمصنف (قدهما) هو القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية ، حيث ان الشيخ يرى قيام الامارة مقامه بنفس دليل اعتبارها ، والمصنف لم يلتزم به و أورد عليه بما في المتن . وأما القطع الطريقي المحض فلا ريب في قيام الامارة مقامه ، كما لا اشكال في عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الصفتي كما تقدم بيانهما مفصلا .

١) الضميران راجعان الى «شيىء» المراد به الامارة .

٢) هذا بيان لمنزلة القطع وتقرتب لاطلاق التنزيل .

٣) هذا الضمير وضمير «كونه» في الموضعين راجع الى القطع ، وضمير الفاعل في «يقوم» راجع الى «شيىء» المراد به الامارة .

٤) هذا تصريح بالاطلاق ، واسم «كان» ضمير راجع الى القطع .

٥) خبر قوله : «وتوهم» ودفع له ، وحاصل هذا الدفع : أن مقتضى اطلاق دليل التنزيل وان كان تنزيل الامارة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية

فان(١) الدليل الدال على الغاء الاحتمال لايكاد يكفي الا بأحد التنزيلين، حيث(٢) لابد في كل تنزيل منهما(٣) من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما(٤)

والطريقية وغيرهما، الا أن الاطلاق ممتنع في المقام، لاستلزامه اجتماع الضدين، توضيحه: أنه لابد في كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه معاً، والمنزل في المقام هو الامارة والمنزل عليه هو القطع، وحينئذ فتنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالا، لان مقتضى موضوعية الشيء هو استقلاله في اللحاظ من دون كونه تبعاً للغير، وتنزيلها منزلة القطع الطريقي موقوف على لحاظه آلة للغير وهو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال وهو المنزل عليه في الحقيقة حينئذ، فلحاظ القطع آلي، ومن الواضح أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في انشاء واحد.

و الحاصل: أن تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه ـ وهو القطع ـ بلحاظين متضادين في انشاء واحد، لحاظ استقلالي نظراً الى موضوعيته، ولحاظ آلي نظراً الى طريقيته، وهو محال.

فالنتيجة: أن دليل حجية الامارة قاصر عن اثبات التنزيلين معاً، فلابد أن يكون ناظراً الى أحدهما، فلاوجه للتشبث باطلاق دليل التنزيل لاثبات قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

١) هذا تقريب فساد التوهم، وقد عرفت توضيحه.

٢) تعليل لعدم وفاء الدليل الا بأحد التنزيلين.

٣) أي: من التنزيلين.

٤) يعني: ولحاظ المنزل والمنزل عليه في أحد التنزيلين ـ وهو تنزيل

في أحدهما[١] آلي وفي الاخر[٢] استقلالي ، بداهة[٣] أن النظر في حجيته وتنزيله[٤] منزلــة القطع في طريقيته[٥] في الحقيقة الى الواقع[٦] ومؤدى الطريق[٧] ، وفي كونه[٨]

الامارة منزلة القطع الطريقي ـ آلي ، لان لحاظهما حينئذ يكون بلحاظ الغير وهو المؤدى في الامارة والواقع في القطع ، وفي الاخر ـ وهو تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي ـ استقلالي كما هو مقتضى الموضوعية ، فتنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم اجتماع لحاظين متضادين كما تقدم توضيحه وهو محال .

١) وهو تنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي ، اذ لحاظهما حينئذ يكون تبعاً للحاظ المؤدى والواقع .

٢) وهو تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي ، وكون لحاظهما استقلالياً حينئذ واضح .

٣) تعليل لكون النظر في أحدهما استقلالياً ، وفي الاخر آلياً ، وقد عرفته .

٤) الضميران راجعان الى الشيىء المراد به الامارة .

٥) أي : في طريقية القطع ، وهو متعلق بـ « تنزيله » .

٦) خبر لقوله : « ان النظر » وقوله : « في الحقيقة » متعلق بـ « النظر » .

٧) معطوف على « الواقع » يعني : أن المنزل عليه في الحقيقة حينئذ هو الواقع والمنزل هو مؤدى الامارة ، فلحاظ القطع والامارة يكون آلياً ، حيث ان لحاظهما آلة للحاظ الواقع والمؤدى .

٨) معطوف على « حجيته » والضمير راجع الى « الشيىء » يعني : وبداهة أن النظر في كون الشيىء بمنزلة القطع الموضوعي الى نفس الامارة والقطع ، فيكون النظر حينئذ استقلالياً .

بمنزلته في دخله[١] في الموضوع الى أنفسهما[٢] ولا يكاد يمكن الجمع بينهما[٣]. نعم[٤] لو كان في البين ما بمفهومه[٥] جامع بينهما يمكن[٦] أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض أنه[٧] ليس،

---

١) الضميران راجعان الى القطع .

٢) أي : الشيء ـ وهو الامارة ـ والقطع ، يعني : أن النظر بناء على هذا التنزيل يكون الى ذاتهما لا الى متعلقهما .

٣) أي : بين النظرين : الالي والاستقلالي .

٤) هذا استدراك على ماذكره من امتناع اجتماع اللحاظين ، وتوضيحه: أن ما ذكرنا من لزوم محذور اجتماع اللحاظين انما هو فيما اذا لم يكن هناك جامع مفهومي . وأما اذا كان بينهما جامع مفهومي ، فلا يلزم هذا المحذور ، ويكون الدليل الواحد دليلا على التنزيلين ، لصحة اطلاقه الشامل لكلا النظرين هـذا .

ولكن وجود الجامع مجرد فرض ، لان لسان دليل الاعتبار ـ سواء كان تصديق الخبر أم حجيته أم القاء احتمال الخلاف ، أم الوسطية في الاثبات أم غيرها ـ يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلا ، ومن المعلوم أن الخبر اما ملحوظ طريقاً وكاشفاً أو ملحوظ موضوعاً، ولايعقل اجتماع لحاظي الموضوعية والطريقية في شيء واحد ، فلابد من أن يكون مسوقاً بأحد اللحاظين .

٥) الموصول اسم «كان» وخبره «في البين» وصدر صلة الموصول محذوف يعني : لو كان في البين ما هـو بمفهومه جامع بينهما ، فكلمة « جامع » خبـر للضمير المحذوف ، والجمله صلة للموصول .

٦) جواب « لو كان ».

٧) أي : أن الجامع ، و « ليس » هنا تامة ، ومعناها مجرد النفي ، يعني :

فلا يكــون[١] دليلا على التنزيل الا بذاك اللحاظ الالــي، فيكون[٢] حجة موجبة لتنجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي[٣] اصابته وخطائه بناء[٤] على استحقاق المتجري، أو بذلك[٥] [بذاك] اللحاظ الاخر الاستقلالي ، فيكون[٦] مثله في دخلــه في الموضوع وترتيب ماله عليه من[٧] الحكم الشرعي .

والمفروض أن الجامع المفهومي معدوم .

١) يعني : فلا يكون دليل اعتبار الامارة دليلا على التنزيل الا ... الخ.

٢) يعني : فيكــون الشيء ـ المراد بـه الامارة ـ حجة منجزة لمتعلقـه ومصححة للعقوبة على مخالفته سواء أصاب أم أخطأ بناء على ما اختاره مـن استحقاق المتجري للعقاب .

٣) قيـد لـ « صحة العقوبة » يعني : أن استحقاق المؤاخذة يكون فـي صورتي الاصابة والخطأ، وضمير«متعلقه» راجع الى الشيء ، وضمير«مخالفته» الى متعلقه .

٤) قيد لـ «خطائه» يعني: أن الاستحقاق في كلتا الصورتين مبني على كون المتجري مستحقاً للعقاب ، والا كان استحقاق العقوبة مختصاً بصورة الاصابة ، وضميرا « اصابته ، خطائه » راجعان الى الشيء المراد به الامارة .

٥) معطوف على قوله : « بذاك اللحاظ الالي » .

٦) يعني: فيكون الشيء ـ وهو الامارة ـ مثل القطع في كونه دخيلا في الموضوع .

٧) بيان لـ «ما» الموصول، أي: وفي ترتيب الحكم الشرعي الثابت للقطع الموضوعي على الشيء وهو الامارة، وقوله : « وترتيب » معطوف على قوله:

لايقال[١]: على هذا[٢] لايكون[٣] دليلا على أحد التنزيلين مالم يكن هناك قرينة في البين.

فانه يقال[٤]: لااشكال في كونه[٥] دليلا على حجيته، فان[٦] ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الالي مما لاريب فيه، ولاشبهة تعتريه، وانما

دخله.

١) غرض هذا المستشكل: اثبات اجمال دليل اعتبار الامارة، وعدم صحة التمسك به أصلا، وتوضيحه: أنه بناء على كون الدليل ناظراً الى أحد التنزيلين لايصح التشبث به، لاجماله الناشيء عن عدم قرينة على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الامارة مقام القطع الطريقي أيضاً. نعم اذا قامت قرينة على خصوص أحد التنزيلين صح التمسك به على ذلك.

٢) أي: على ما ذكرنا من امتناع اجتماع اللحاظين وعدم وجود جامع مفهومي بينهما ليصح اجتماعهما، وأنه لا مناص عن كون التنزيل ناظراً الى أحدهما.

٣) أي: لايكون دليل الاعتبار دليلا على أحد التنزيلين.

٤) هذا دفع الاشكال، وحاصله: أن اشكال اجمال الدليل غير وارد في المقام، ضرورة أن الاثر الظاهر للقطع هو الكشف والمرآتية، فدليل تنزيل الامارة منزلة القطع يكون ظاهراً في تنزيلها منزلته في الطريقية لاالموضوعية، فيترتب بنفس دليل اعتبار الامارة آثار طريقية العلم عليها دون موضوعيته، فلا اجمال في دليل حجية الامارة أصلا، ولانرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينة على خلافه.

٥) أي: في كون دليل الاعتبار دليلا على حجية الشيء وهو الامارة.

٦) تعليل لقوله: «لااشكال» يعني: فان ظهور دليل اعتبار الامارة وتنزيلها

يحتاج تنزيله[١] بحسب اللحاظ الاخر الاستقلالي من[٢] نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام، فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام.

ولا يخفى أنه لولا ذلك[٣] لامكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه ولو فيما[٤]

منزلة القطع في أن التنزيل انما هو بحسب اللحاظ الالي دون الاستقلالي مما لا شك فيه، و قد عرفت وجه الظهور و هو: أن أظهر آثار القطع الكشف و الطريقية، و هو يوجب ظهور الدليل في كون التنزيل بلحاظ الطريقية لا الموضوعية.

١) أي: تنزيل ذلك الشيىء أي الامارة.

٢) متعلق بقوله: «يحتاج» والصواب تبديل كلمة «من» بـ «الى» بأن يقال: «الى نصب دلالة عليه». وضمير «عليه» راجع الى تنزيله بحسب اللحاظ الاخر.

٣) المشار اليه هو: محذور امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي والالي، وحاصله: أن المانع من قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الطريقي هو هذا المحذور، ولولاه لامكن القول بقيام الامارة مقام القطع بأقسامه الخمسة بنفس دليل اعتبارها، اذ بعد فرض امكان الاطلاق في دليل الاعتبار لايتفاوت الحال بين أقسام القطع، وضمير «خلافه» راجع الى الطريق.

٤) الظاهر أنه تعريض بماأفاده الشيخ الاعظم (قده) من التفصيل بين القطع الموضوعي الطريقي في قيام الامارة مقامه، وبين القطع الموضوعي الصفتي في عدم قيامها مقامه، حيث قال: «وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره... الخ» ووجه التعريض هو: أن المانع من قيام الامارة مقام القطع الموضوعي مطلقاً هو ماتقدم من امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي والالي، وهذا المحذور

أخـــذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامـــه أو قيده[١]، وبه قوامه[٢].

فتلخص مما [بما] ذكرنا[٣] : أن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها فقط الا مقام ماليس مأخوذاً [بمأخوذ] في الموضوع أصلا .

وأما الاصول[٤]

موجود في كل من القطع الموضوعي الصفتي والطريقـي ، فلا وجه للتفصيل المزبـور بين القطع الموضوعي الطريقي والموضوعي الصفتي بتجويز قيـام الامارة بنفس دليل اعتبارها مقام الاول دون الثاني (*) .

١) أي : سواء كان القطع تمام الموضوع أم قيد الموضوع .

٢) وهذا عطف تفسير لـ«قيده» أي : وبالقطع قوام الموضوع .

٣) يعني : من امتناع اجتماع اللحاظين، فلايصلح دليل الاعتبار الا لاثبات قيام الامارة مقام القطع الطريقي المحض كما عرفت تفصيله .

٤) هذا هو المقام الرابع ، وهو بيان قيام الاصول مقام القطع ، وحاصل مرامـه : أن ماعدا الاستصحاب من الاصول العملية لايقوم مقام القطع الطريقي المحض، لان مفاد هذه الاصول ليس الا وظائف للجاهل بالاحكام ، فموضوع

(*) الظاهر أن هذا التعريض في غير محله ، اذ المانع من قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصفتي عند المصنف هو محذور اجتماع اللحاظين ، وليس هذا مانعاً في نظر الشيخ (قده) ، بل المانع عنده هو قصور دليل الاعتبار عن دلالته على قيامه مقام القطع الموضوعي الصفتي، لظهوره في حجية الامارة بلحاظ الطريقية والكشف، فالمانع عند الشيخ (قده) اثباتي وهو قصور الدليل، وعند المصنف ثبوتي ، للزوم اجتماع اللحاظين المتضادين ، فتدبر .

فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها[١] أيضاً[٢] غير الاستصحاب، لوضوح[٣] أن المراد من قيام المقام[٤] ترتيب ماله من الاثار والاحكام من[٥] تنجز التكليف وغيره كما مرت اليه الاشارة[٦]، وهي[٧] ليست الا وظائف مقررة للجاهل[٨] في مقام العمل شرعاً أو[٩] عقلا[١٠].

هذه الاصول هو الجهل بالاحكام، ومع الجهل لانظر لها الى الاحكام الواقعية أصلا، ومع عدم النظر اليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقية الى الواقع ـ الثابتة للعلم ـ من التنجيز والتعذير على الاصول؟

١) أي: بأدلة الاصول.

٢) يعني: كعدم قيام الامارة بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي بأقسامه، لمحذور اجتماع اللحاظين كما عرفت.

٣) تعليل لقوله: «فلامعنى لقيامها» وقد عرفت توضيحه.

٤) بضم الميم، والمراد به الاصول، أي قيام الاصول مقام القطع، وضمير «له» راجع الى القطع.

٥) بيان للاثار والاحكام كالعذر، وضمير «وغيره» راجع الى التنجز.

٦) في قوله تفريعاً على اللحاظ الالي: «فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته».

٧) الواو للحال، والضمير راجع الى الاصول.

٨) من دون نظرها الى الواقع، ولذا لايترتب عليه آثار الواقع.

٩) كالبراءة الشرعية المستفادة من حديث رفع التسعة وغيره.

١٠) كالبراءة العقلية المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلابيان.

لايقال[١]: ان الاحتياط لابأس بالقول بقيامه مقامـــه[٢] في تنجز التكليف لو كان[٣].

فانه يقال[٤] : أما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقـــل

---

١) هذا الاشكال ناظر الى ما منعه المصنف (قده) من قيام غيرالاستصحاب من الاصول ـ الشامل ذلك الغير للاحتياط ـ مقام القطع ، وأن الاحتياط يقوم مقامه كالاستصحاب ، وتوضيح الاشكال : أنه يمكن قيام الاحتياط مقام القطع الطريقي في تنجيز التكليف في الموارد المشتبهة لو كان تكليف واقعاً، اذكما يتنجـز الواقع بالعلم به و يستحق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته كذلك يتنجز بايجاب الاحتياط ، وعليه ، فلا بأس بقيامه مقام القطع ، لفرض اشتراكه معه في أثره المهم وهو التنجيز . ويمكن جعل قوله : «بقيامه مقامه في تنجز التكليف» قرينة على كون المراد بالقطع المبحوث عنه في قيام الاصول مقامه وعدمه هو خصوص القطع الطريقي، فتأمل.

٢) أي : لابأس بالقول بقيام الاحتياط مقام القطع .

٣) يعني : لو كان تكليف ، فـ«كان» هنا تامة .

٤) هذا دفع الاشكال ، وحاصله : أن الاحتياط اما عقلي بمناط دفع الضرر المحتمل كما في أطراف العلم الاجمالي، واما نقلي كايجاب الاحتياط الشرعي في الشبهات الحكمية التحريمية بعد الفحص عند القائل به. فان كان عقلياً ، فلا معنى لقيامه مقام القطع الطريقي، اذ ليس الاحتياط العقلي الا حكم العقل بحسن المؤاخذة على المخالفة ، وليس هو شيئاً آخر ثبت له هذا الحكم العقلي، كما أن التنجيز الثابت للقطع ليس شيئاً غيرهذا الحكم العقلي . وببيان آخر: لابد في صحة التنزيل ـ مضافاً الى المغايرة بين المنزل والمنزل عليه ـ من المغايرة بين المنزل و بين حكـم المنزل عليه الثابت للمنزل بسبب التنزيـل ، كتنزيل

بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته لاشيىء[1] يقوم مقامه في هذا الحكم[2].

«الطواف بالبيت» منزلة «الصلاة» ، فان الطواف مغاير لاحكام الصلاة الثابتة له ببركة التنزيل كمغايرته لنفس الصلاة . وكذا الحال في قيام خبر الثقة مقام القطع في التنجيز مثلا ، فان الخبر غير التنجيز الثابت له بتنزيله منزلة القطع ، وهكذا في سائر التنزيلات، فلو كان المنزل نفس حكم المنزل عليه لم يصح التنزيل ، وهذه المغايرة مفقودة في الاحتياط العقلي ، لما عرفت من أن حقيقة الاحتياط العقلي هي حسن المؤاخذة عقلا على المخالفة ، وليس الاحتياط الا نفس التنجيز الثابت للقطع ، فلا مغايرة بين الاحتياط العقلي وبين التنجيز .

وأما الاحتياط الشرعي ، فملخص الكلام فيه : أن الزام الشارع بالاحتياط وان كان موجباً لتنجز التكليف به وصحة العقوبة على مخالفته، وكان هذا الالزام الشرعي مغايراً للتنجيز أيضاً، ولذا صح تنزيله منزلة القطع على خلاف الاحتياط العقلي، حيث انه عين التنجيز كما عرفت، الا أن هذا الالزام الشرعي بالاحتياط مجرد فرض ، ولا وجود له في الخارج ، اذ لانقول بوجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية وان قال به أصحابنا المحدثون في الشبهات التحريمية الناشئة من فقد النص . وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فالاحتياط فيها وان كان ثابتاً، لكنه عقلي وليس بشرعي، وقد عرفت أنه لامعنى لقيام الاحتياط العقلي مقام القطع في التنجيز ، لان الاحتياط عين التنجيز .

١) يعني: وليس الاحتياط العقلي شيئاً آخر ـ غير حكم العقل بتنجز التكليف ـ يقوم مقام القطع في التنجيز، ومن هنا ظهر أن حق العبارة أن تكون هكذا : «لا شيئاً آخر يقوم ... الخ» .

٢) أي : التنجيز وصحة العقوبة على المخالفة .

وأماالنقلي[١] فالزام الشارع به وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، الا أنه[٢] لانقول [لايقول] به في الشبهة البدوية[٣]، ولايكون بنقلي[٤] في المقرونة بالعلم الاجمالي، فافهم[٥].

ثم لايخفى ان دليل الاستصحاب[٦]

١) هذا اشارة الى عدم قيام الاحتياط النقلي مقام القطع، وقدعرفت توضيحه بقولنا: «وأما الاحتياط الشرعي، فملخص الكلام فيه ... الخ».

٢) الضمير للشأن، وضمير «به» في الموضعين راجع الى النقلي.

٣) يعني: بعد الفحص. وأما قبله فلا يكون وجوب الاحتياط فيها شرعياً بل عقلي، كما قرر في محله.

٤) أي: ولايكون الاحتياط بنقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

٥) لعله اشارة الى: أن عدم التزامنا بالاحتياط الشرعي لايمنع عن قيامه مقام القطع عند من يقول به في الشبهات البدوية.

أو الى: أن الاحتياط الشرعي ثابت في بعض الموارد، كما في ترددالقبلة في الجهات الاربع، فان الاحتياط الموجب للقطع بالامتثال يوجب تكرار الصلاة الى أكثر من أربع جهات بأن يأتي بها الى نفس النقاط أيضاً، لكن رواية خراش[١] تدل على الاكتفاء بالاربع، فهذا احتياط حكم به الشرع، فتأمل جيداً.

٦) هذا بيان لما أجمله بقوله: «غير الاستصحاب» من قيام الاستصحاب مقام القطع وأنه كالامارة يقوم مقام القطع الطريقي المحض فقط، وحاصله: أن دليل الاستصحاب لايفي بقيامه مقام القطع الموضوعي بأقسامه الاربعة

(١) الوسائل ج ٣ ص ٢٢٦ الحديث ٥.

أيضاً(١) لايفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً(٢) ، وأن(٣) مثل « لاتنقض اليقين » لابد من أن يكون مسوقاً امـا بلحاظ المتيقن(٤) أو بلحاظ نفس اليقين(٥). وما ذكرنا في الحاشية(٦) في وجه

كعدم وفاء دليـل اعتبار الامارة بذلك كما تقدم ، فدليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام : « ولاتنقض اليقين أبداً بالشك »(١) لابد أن يكون ناظراً الى تنزيل الشك في البقاء منزلة القطع به ، أو الى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ولا يعقل أن يكون ناظراً الى كلا التنزيلين ، لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدم .

١) أي : كدليل اعتبار الامارة .

٢) أي: سواء كان تمام الموضوع أم جزءه، وسواء أخذ على نحو الصفتية أم على نحو الكشف والطريقية .

٣) معطوف على قوله: « ان » ومفسر له .

٤) فيكون لحاظ القطع آلياً .

٥) فيكون لحاظ القطع استقلالياً .

٦) غرضـه تصحيح قيام الامارة والاستصحاب مقـام القطع الموضوعي والطريقي بنفس دليل اعتبارهما ، وهذا الوجه أفاده في حاشية الرسائل بقوله: « ويمكن أن يقال : ان الدليل وان لم يساعد الا على تنزيل المحكي منزلة الواقع الا أنه يكتفي في ترتيب آثار الواقع مطلقاً على المحكي ولو كان القطع مأخوذاً في موضوعها ، بتقريب : أن الموضوع المقيد بالقطع في مورد الامارة يكون محرزاً بنفسه بهـا ، حيث ان المفروض كون الدليل دالا على أن المحكي بها واقع جعلا، وبقيده بالوجدان، اذ المفروض القطع بتحقق الواقع الجعلي هناك

(١) الوسائل ج ١ ص ١٧٤ الباب ١ من النواقض الحديث ١ .

. . . .

فيكون كما اذا قطع بتحقق الواقع الحقيقي، فيترتب عليه ماله من الاثار، ويتضح ذلك بمقايسته على سائر الموضوعات المقيدة أو المركبة ، حيث انه لاشبهة في امكان احرازها بقيدها أو بجزئها بالقطع بضميمة الامارة المتعلقة بالجزء أو القيد كاحرازها بتمامها بكل منهما ، كما اذا قامت البينة مثلا على كرية ماء مقطوع به أو مائية كر كذلك .

ان قلت: هذا قياس مع الفارق، لان الموضوع المركب من غير القطع ومثله من الامور الوحدانية أو المقيدة كذلك اذا تعلقت به الامارة بتمامه أو بجزئه وقيده وأصابت لكان هو نفس الموضوع الواقعي كما يظهر من المثال، بخلاف ما اذا كان التركيب أو التقييد بالقطع ، فانه لايتعلق بالواقع الحقيقي أصلا ولو مع اصابة الامارة في جزئه وقيده بل بالواقع الجعلي . . . الى أن قال: قلت: نعم لكنه ليس بفارق فيما فيه المقايسة من امكان احراز الجزء أو القيد مطلقاً بالامارة وتسرية دليل الجعل والتنزيل الى موضوع أخذ فيه القطع سمي مايترتب عليه من الحكم ظاهرياً أم لا ، اذ لامشاحة في الاصلاح .

ان قلت : كيف ليس بفارق، وما أخذ فيه القطع لايكاد أن يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسرية دليل الجعل... الى أن قال... قلت: نعم ولكن لايبعد دلالة دليل الامارة على هذا التنزيل بدعوى الملازمة العرفية بينه وبين تنزيل المؤدى ولو فيما كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دل عليه الدليل بعمومه، حيث ان العرف لايرى التفكيك بين تنزيل ما قامت البينة على خمريته منزلة الخمر مثلا، وتنزيل القطع به كذلك منزلة القطع بها واقعاً وان لم يكن بينهما ملازمة عقلا ».

وحاصله : أن لدليل اعتبار الامارة دلالتين : احداهما مطابقية ، والاخرى

. . . .

التزامية .

أماالاولى، فهيدلالته بالمطابقة علىتنزيلالمؤدى فيالامارة والمستصحب في الاستصحاب منزلة الواقع . أماكون هذا التنزيل مطابقياً ، فلما عرفت من أن أظهرآثار القطع هو الكشف والطريقية ، وهذا يوجب ظهور دليل التنزيل في كون التنزيل بحسب الطريقية والكاشفية ، فيكون المنزل عليه هو الواقع والمنزل هو المؤدى والمستصحب .

وأما الثانية ، فهي دلالته بالالتزام على تنزيل الامارة منزلة القطع الذيله دخل في الموضوع، بدعوى الالتزام العرفي بين تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل الامارة والشك منزلة القطع ، حيث ان التنزيل لما كان شرعياً ـ وبدون الاثر الشرعي يصير لغواً ـ فلابد من الالتزام بدلالة دليل تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع على تنزيل الامارة والشك فيالبقاء منزلة القطع بالواقع الحقيقي دلالة التزامية من باب دلالة الاقتضاء ، لتوقف صون دليل التنزيل عن اللغوية على هذه الدلالة الالتزامية .

فانالموضوع ـكالعلم بوجوب الصلاة ـ لوجوب التصدق لماكان مركباً من العلم ووجوب الصلاة ، فلامحالة يكون تنزيل وجوب الصلاة ـ الذي أخبر به العادل ـ منزلة الوجوب الواقعي مستلزماً لتنزيل قول العادل به منزلة القطع بالوجوب الواقعي ، اذ لولم نلتزم بهذا التنزيل الثاني يلزم لغوية التنزيل الاول ، اذ المفروض تركب الموضوع من العلم والوجوب به ، فلا يكفي في ترتب الاثرتنزيل جزء الموضوع، بل لابدفيه من تنزيل الجزء الاخر أيضاً، كما هو شأن جميع الموضوعات بالنسبةالىأحكامها، اذ لايترتب الحكم الا بعد وجود تمام موضوعه بالوجدان أو التعبد أوكليهما ،كتركب موضوع

تصحيح لحاظ واحد (*) في التنزيل[1] منزلة الواقع والقطع[2] «وأن[3] دليل الاعتبار انما يوجب[4] تنزيل المستصحب و المؤدى[5] منزلـة الواقع، وانما كان[6] تنزيل القطع[7]

جواز التقليد من الحياة والاجتهاد، فاذا علم بحياة زيد وشك في بقاء اجتهاده، فانه يستصحب اجتهاده لجواز تقليده، فان موضوع جواز تقليده حينئذ محرز بجزئيه، لكن أحدهما وهو الحياة بالوجدان والاخر وهو الاجتهاد بالتعبد.

وبالجملة: فعلى مبنى تعدد الدلالة لايلزم اجتماع اللحاظين، لان لزوم اجتماعهما مبني على وحدة الدلالة كما لايخفى.

١) يعني: في تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع.

٢) يعني: وتنزيل الامارة والشك منزلة القطع، وقوله: «والقطع» معطوف على الواقع.

٣) معطوف على قوله: «وجه» ومفسر له.

٤) هذا اشارة الى دلالة الدليل عليه مطابقة، وقد عرفت توضيحه.

٥) الاول في الاستصحاب والثاني في الطرق والامارات.

٦) هذا اشارة الى مايدل عليه دليل اعتبار الامارة والاستصحاب من تنزيل الامارة والشك منزلة القطع التزاماً، وقد عرفت توضيحه.

٧) يعني: تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، حيث ان مؤدى قول العادل اذا

(*) في هذه العبارة مسامحة، اذ لايمكن تصحيح لحاظ واحد في التنزيلين أصـلا، لتضاد الطريقية و الموضوعية، فكيف يعقـل اجتماعهما في لحاظ واحد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «وماذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح التنزيلين بنفس دليل الاعتبار أو بدليل واحد ... الخ».

فيماله دخل في الموضوع[١] بالملازمة[٢] بين تنزيلهما[٣] وتنزيل القطع[٤] بالواقع تنزيلا وتعبداً[٥] منزلة القطع بالواقع حقيقة[٦] لايخلو[٧] من تكلف

نزل منزلة الواقع فلا محالة يكون القطع به ـ وهو الامارة ـ منزلا أيضاً منزلة القطع الوجداني بالواقع الحقيقي ، لكن لابد حينئذ من الاستخدام في ضمير « له » بارادة القطع الوجداني الذي هو المنزل عليه منه كما هو واضح ، والا فلابد من الحذف حينئذ بأن يقال : « وانما كان تنزيل الامارة أو الشك منزلة القطع فيما له دخل ... الخ » ومقتضى الاصل عدمه ، فيتعين الاستخدام .

والحاصل: أن الكلام في تنزيل الامارة أو الشك منزلة القطع ، لاتنزيل القطع منزلة غيره كما هو مقتضى العبارة .

١) يعني : في القطع الموضوعي .

٢) خبر « كان » وهو متعلق بـ « تنزيل » .

٣) يعني : بين تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل الامارة والشك منزلة القطع بالواقع .

٤) معطوف على «تنزيلهما» أي : وتنزيل القطع التعبدي ـ وهو الامارة ـ منزلة القطع الوجداني بالواقع الحقيقي، هذا . ولايخفى أن قوله: « وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا » يؤيد ارادة القطع بهذا المعنى في قوله : « وانما كان تنزيل القطع » كما بيناه آنفاً .

٥) بمعنى واحد ، وهما قيدان للواقع أي الواقع التنزيلي والتعبدي .

٦) قيد للواقع، أي القطع بالواقع الحقيقي.

٧) خبر لقوله : «ما ذكرناه في الحاشية» ولعل وجه التكلف عدم اللـزوم العرفي بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة

بل تعسف[١]

القطع بالواقع الحقيقي، لامكان دعوى عدم انسباق هذا اللزوم الى أذهان العرف أصلا ، فليس في البين لزوم عرفي حتى تصح دعوى الملازمة العرفية ، فلايدل دليل الاعتبار الا على ترتيب آثار القطع ـ بما هو طريق وكاشف ـ على الأمارة أو الاستصحاب .

١) وذلك لاستلزام دلالة دليل الاعتبار على تنزيلين للدور، وتوضيحه يتوقف على بيان أمور :

الاول : أن التنزيل الشرعي لايصح الا في ظرف ترتب الاثر الشرعي على المنزل ، مثلا تنزيل الطواف منزلة الصلاة شرعاً لايصح الا بانشاء مثل ما للصلاة من الاحكام للطواف .

الثاني : أن الموضوع اذ اوجد في الخارج ترتب عليه الحكم لامحالة ، والا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، وهو غير جائز، اذ الحكم بمنزلة المعلول لموضوعه كما قرر في محله ، فاذا وجد بعض ماله دخل في الموضوع لم يترتب عليه الحكم، لكون الموضوع مؤلفاً منه ومن غيره.

الثالث: أن موضوع الحكم الشرعي امابسيط وامامركب وامامقيد، فان كان بسيطاً ـ كحياة زيد التي هي موضوع لوجوب الانفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله بين ورثته وغير ذلك ـ فلابد في ترتيب الاثر الشرعي عليه من احرازه اما بالوجدان واما بالتعبد كقيام البينة أو الاستصحاب على ذلك .

وان كان مركباً فلابد في ترتيب الاثر الشرعي عليه من احرازه أيضاً ، فاما أن يحرز جميعه بالوجدان أوجميعه بالتعبد واما أن يحرز بعضه بالوجدان وبعضه الاخر بالتعبد، وذلك كموضوع الضمان المركب من الاستيلاء وعدم اذن المالك، اذ لابد في الحكم بالضمان من احراز جزءي الموضوع اما وجداناً كما اذا شاهدنا استيلاء شخص على مال غيره عدواناً ، واما تعبداً كما اذا شهدت البينة بهذا

. . . .

الاستيلاء العدواني، واما بالاختلاف كما اذاشاهدنا الاستيلاءالمزبور وثبت عدم اذن المالك بالاستصحاب .

وان كان مقيداً كتقيد موضوع جواز التقليد ـ وهو المجتهد ـ بالعدالة ، فلابد أيضاً في ترتيب الاثرالشرعي عليه من احراز كلا الجزءين ـ أعني الذات والعدالة ـ وجداناً أو تعبداً أو بالاختلاف ، ولايكفي احراز أحدهما فيترتيب الاثرالشرعي عليه .

والحاصل : أنه لابد في ترتيب الاثرالشرعي من احراز تمام ماله دخل في الموضوع، ولايكفي في ترتيبه احراز بعضه .

الرابع : أن احراز تمام ماله دخل فيالموضوع المركب أوالمقيد بالتعبد وان كان ممكناً بلااشكال ،كبداهة امكان احراز تمامه بالوجدان ، الا أن ترتب الاثرالشرعي على الموضوع بمجرد وجوده مشروط بكون التعبد المحرزلكل واحد مما له الدخل فيالموضوع جزءاً أوقيداً فيعرض التعبد المحرز للاخر، كما اذا شك في بقاء كل من استيلاء الغير وعدم رضاء المالك ، فان كلا منهما يحرز في عرض الاخر بالاستصحاب ويترتب عليه الاثر ـ وهو الضمان ـ فاذا لميكن الاحراز التعبدي لكل ماله دخل في الموضوع عرضياً ، بل كان أحدهما في طولالاخر ومنلوازمه لميترتب الاثرالشرعي بمجرد احرازجزءالموضوع حتى يحرز ـ و لو بالتعبد ـ جزؤه الاخر ، و ذلك لان التعبد بوجود جزء الموضوع لايصح الا بالتعبد بوجود جزئه الاخر في رتبته ، اذ لايترتب الاثر الشرعي علىالتعبد بجزء الموضوع بانفراده ، بل يترتب عليه بعد انضمامه الى الجزء الاخر .

والحاصل : أن دليل التعبد لايجري في الموضوع ـ لترتيب الاثرالشرعي

. . . .

عليه ـ ما لم يحرز في عرضه جزؤه الآخر وجداناً أو تعبداً .

اذا عرفت ماذكرناه تعرف مرام المصنف (قده) مما أجمله في العبارة بقوله: « فانه لايكاد يصح » وحاصله : أن الموضوع اذا كان مركباً من القطع ومتعلقه كالقطع بوجوب الصلاة اذا جعل موضوعاً لوجوب التصدق ، فاذا دل الدليل على اعتبار الامارة وأن مؤداها بمنزلة الواقع وقامت أمارة كخبر العادل على ثبوت أحد جزءي الموضوع ـ وهو وجوب الصلاة ـ لم يمكن احراز جزئه الآخر ـ وهو القطع ـ بنفس دليل تنزيل مؤداها ـ وهو وجوب الصلاة ـ منزلة وجوبها واقعاً ، بأن يقال : ان دليل الاعتبار كما يدل على أن مؤدى الامارة بمنزلة الواقع كذلك يدل على أن نفس الامارة بمنزلة القطع ، فاذا أخبر العدل بوجوب الصلاة فقد حصل القطع بوجوبها . وجه عدم الامكان ماعرفت من أن صحة التنزيل موقوفة على وجود الاثر الشرعي للمنزل ـ وهو هنا الامارة كخبر العدل ـ ومن المعلوم عدم ترتب الاثر ـ وهو وجوب التصدق ـ على مجرد تنزيل مؤداها ـ وهو وجوب الصلاة ـ منزلة الوجوب الواقعي ، اذ المفروض أن القطع بوجوب الصلاة أيضاً جزء لموضوع وجوب التصدق ، وليس هو في عرض وجوب الصلاة حتى يثبت بمجرد ثبوب وجوب الصلاة وبنفس دليله، بل هو في طوله ومن لوازمه المترتبة عليه ، ولكن لايمكن اثباته بمجرد اثبات وجوب الصلاة ، بل يحتاج اثباته الى دليل آخر ، فاذا أريد اثبات هذا الجزء الآخر ـ أعني القطع ـ بنفس دليل ثبوت ذلك الجزء ـ أعني وجوب الصلاة ـ ليترتب الاثر الشرعي ـ وهو وجوب التصدق ـ لزم الدور ، لان تنزيل نفس الامارة منزلة القطع موقوف على ترتب الاثر الشرعي ـ أعني وجوب التصدق ـ عليه ، والا كان التنزيل لغواً، وترتب هذا الاثر الشرعي عليه موقوف على احراز

فانه[١] لايكاد يصح تنزيل جزء الموضوع[٢] أو قيده[٣] بما هو كذلك[٤] بلحاظ أثره[٥] الا فيما كان جزؤه الاخر[٦]

موضوعه بكلا جزئيه اللذين أحدهما القطع بوجوب الصلاة ، واحراز هذا القطع وتحققه موقوف على كون الامارة بمنزلة القطع أي تنزيلها منزلته، فتنزيل نفس الامارة منزلة القطع موقوف على نفسه .

وبالجملة : فتنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع شيىء وتنزيل نفس الامارة منزلة القطع شيىء آخر، فاذا قام الدليل على التنزيل الاول لم يثبت به التنزيل الثاني ، بل احتاج الى دليل مستقل آخر عليه ، فاذا أخذ القطع في موضوع حكم كلا أو جزءاً كالمثال المذكور ولم يكن هناك الا دليل واحد على التنزيل الاول لم يصح أخذ الامارة في موضوع ذلك الحكم عوضاً عن القطع استناداً الى نفس هذا الدليل الواحد ، لاستلزامه الدور كما عرفت توضيحه . فدعوى كفاية دليل اعتبار الامارة ـ أي كون مؤداها بمنزلة الواقع ـ لكلا التنزيلين في غير محلها .

١) تعليل لعدم خلو ما ذكره في الحاشية من التكلف بل التعسف، والضمير للشأن .

٢) يعني : في موضوع المركب من جزءين أو أكثر .

٣) يعني : في موضوع المركب من ذات وصفة ، مثل تقيد الذات بالعدالة بالنسبة الى جواز الاقتداء والشهادة وغيرهما من الاثار .

٤) أي : بما هو جزؤه وقيده .

٥) الظرف مستقر وحال من التنزيل ، يعني : حال كون التنزيل بلحاظ أثر الموضوع .

٦) في الموضوع المركب ، وضمير « جزؤه » راجع الى الموصول

أو ذاته[١] محرزاً بالوجدان، أو بتنزيله[٢] [تنزيله] في عرضه. وأما اذا لم يكن كذلك[٣]

المراد به الموضوع المركب، ففي المثال المذكور لايحكم بوجوب التصدق بمجرد احراز وجوب الصلاة الا بعد حصول القطع بوجوبها ، لان الاثر الشرعي ـ وهو وجوب التصدق ـ مترتب على وجوب الصلاة المقطوع به.

١) في الموضوع المقيد، فلا يجري استصحاب العدالة في المثال المزبور الا بعد احراز ذات الموضوع ـ وهو المجتهد الحي مثلا ـ اذ لو لم يحرز ذاته فلا فائدة في استصحاب عدالته ، لكون الاثر ـ أعني جواز التقليد مثلا ـ مترتباً على الحي العادل .

٢) معطوف على « الوجدان » يعني : أو يكون الجزء الاخر أو الذات محرزاً بالتعبدبسبب تنزيله في عرض الجزء الاول أو القيد،فيكون كلا الجزءين محرزاً بالتعبد في رتبة واحدة .

٣) استدراك على قوله : « فيما كان جزؤه الاخر »، واسم « يكن » ضمير راجع الى جزئه الاخر، والمشار اليه بقوله: «كذلك» هو كونه محرزاًبالوجدان أو التنزيل . و المقصود : أنه لابد في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده ـ بلحاظ ترتب الاثر الشرعي عليه ـ من أحد أمرين اما احراز جزئه الاخر أو ذاته أي المقيد ـ بالوجدان ، أو احرازه بالتعبد أي بتنزيله في عرض تنزيل جزئه الاول أو قيده. وأمااذا لم يكن جزؤه الاخر أوذاته ـ أعني المقيد ـ محرزاً بالوجدان أو محرزاً بالتنزيل عرضاً بأن كان محرزاً في طول الجزء الاول ومن لوازمه، كمافي مثال القطع بوجوب الصلوة اذاجعل موضوعاً لوجوب التصدق، فلايكون دليل الامارة أوالاستصحاب الذي هو دليل على تنزيل جزء الموضوع أوقيده دليلا على تنزيل جزئه الاخر أوذاته فيمااذا لم يكن هذا الجزء الاخر أوالذات

فلايكاد[1] يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر فيما[2] لم يكن

محرزاً بالوجدان أو محرزاً بالتعبد أو بدليل آخر مستقلا. وعلى هذا فحق العبارة أن تكون هكذا : « فلا يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على جزئه الاخر مالم يكن هناك دليل آخر على تنزيله فيما لم يكن محرزاً ... الخ » .

وقد تحصل من جميع ماذكر : أنه لابد في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده بلحاظ ترتب الاثر الشرعي عليه من احراز جزئه الاخر أو ذاته ـ أعني المقيد ـ اما بالوجدان واما بدليل يدل على تنزيلهما معاً بالمطابقة فيما اذا كان جزؤه الاخر أو ذاته في عرض جزئه الاول أو قيده ، أو بدليل آخر غير دليل تنزيل جزئه الاول أو قيده يدل على تنزيل جزئه الاخر أو ذاته فيما اذا كان هذا الجزء الاخر أو الذات في طول الجزء الاول أو القيد ، والا ـ فان لم يحرز الجزء الاخر أو الذات بالوجدان ولا بدليل يدل على تنزيلهما معاً ولا بدليل آخر مستقل ـ لم يمكن احرازه بدليل الامارة التي مؤداها كوجوب الصلوة في المثال المتقدم الذي هو الجزء الاول من الموضوع ، لاستلزامه الدور كما تقدم توضيحه وسيأتي من المصنف (قده) بيانه .

١) جواب قوله : « وأما اذا لم يكن كذلك » وقد تقدم توضيحه بقولنا : « والمقصود أنه لابد في صحة التنزيل ... الخ » .

٢) متعلق بقوله : « فلا يكاد يكون » والمراد بالموصول هو الموضوع، واسم « يكن » ضمير راجع الى الجزء الاخر ، يعني: اذا لم يكن الجزء الاخر من الموضوع أو ذاته محرزاً لاحقيقة ولا تعبداً ولم يكن دليل مستقل على احرازه لم يكن دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على احرازه، لما عرفت من استلزامه الدور لو أريد احرازه بنفس دليل الامارة أو الاستصحاب .

محرزاً حقيقة، وفيما[١] لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما[٢] فيما نحن فيه- على ماعرفت[٣]- لم يكن[٤] دليل الامارة دليلاعليه[٥] أصلا[٦]، فان دلالته[٧] على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع[٨]

ومن هنا ظهر: أن قوله (قده): « فيما لم يكن محرزاً الى قوله: دليلا عليه أصلا » مستدرك وتكرار.

١) الواو للاستيناف، توضيحه: أنه ان كان هناك دليل يدل مطابقة على تنزيل كلا الجزءين فلا اشكال، والا فدليل الامارة لايدل على تنزيل الجزء الاخر التزاماً، لما عرفت من اشكال الدور.

٢) قيد للنفي وهو عدم الدليل على تنزيل الجزءين بالمطابقة، وليس قيداً للمنفي.

٣) من اشكال اجتماع اللحاظين المانع عن اطلاق دليل اعتبار الامارة.

٤) جواب قوله: « وفيما لم يكن دليل ».

٥) أي: على تنزيل الجزء الاخر.

٦) لعل المراد به نفي الدلالة بنفي اللزوم مطلقاً عقلا وشرعاً وعرفاً، والا فكان الاولى تبديل كلمة « أصلا » بـ «التزاماً» في مقابل المطابقة، اذ بعد نفي الدلالة المطابقية ووضوح عدم التضمنية أيضاً لايبقى الا الدلالة الالتزامية التي هي محل البحث.

٧) تعليل لقوله: «لم يكن» وضمير «دلالته» راجع الى الدليل، يعني: فان دلالة دليل الامارة على تنزيل مؤداها منزلة الواقع تتوقف على دلالته ... الخ، وقدتعرض لهذا التوقف بقوله: «فانه لايكاد يصح ... الخ» وقدعرفت توضيحه بقولنا: «وحاصله أن الموضوع اذا كان مركباً ... الخ».

٨) يعني: تنزيل الامارة منزلة القطع الوجداني، والمقصود تنزيل القطع

بالملازمة[١]، ولا دلالة له[٢] كذلك الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى[٣]، فان[٤]

بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي .

١) متعلق بـ «دلالته على تنزيل القطع» يعني : أن دلالة دليل الامارة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع تتوقف على دلالته بالملازمة على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي .

وجه الملازمة : أن الاثر الشرعي مترتب على القطع بالواقع الحقيقي لا على المؤدى بما هو ، وحينئذ فدلالة الدليل على أن المؤدى كالواقع تستلزم دلالته على أن المؤدى كالقطع بالواقع الحقيقي ليترتب الاثر الشرعي عليه ، وتنزيل القطع كذلك يتوقف على تنزيل نفس الامارة منزلة القطع ، فيكون مفاد دليل التنزيل جعل الامارة قطعاً تعبدياً بالواقع التنزيلي ، فمعنى تعلق الامارة بالمؤدى تعلق القطع بالواقع .

وبالجملة : فدلالة الدليل على تنزيل المؤدى موقوفة على دلالته التزاماً على تنزيل الامارة منزلة القطع . هذا اثبات التوقف من أحد الطرفين، وأما اثباته من الطرف الاخر فسيأتي قريباً .

٢) أي : لدليل الامارة ، وهذا اثبات التوقف من الطرف الاخر ، يعني : ولا دلالة لدليل الامارة على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى ، وجه هذا التوقف ـ أي : توقف دلالته على تنزيل القطع على دلالته على تنزيل المؤدى ـ ظاهر، لان الاولى التزامية والثانية مطابقية ، وضمير «دلالته» راجع الى دليل التنزيل .

٣) أي : تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع .

٤) هذا تقريب لتوقف دلالة دليل الامارة على تنزيلها منزلة القطع على

الملازمة انماتدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي[1] والقطع بالموضوع الحقيقي، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي[2] التعبدي أولا بدليل الامارة لاقطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به [فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به] منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدى[3] منزلة الواقع كما لايخفى، فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقة.

دلالته على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وحاصله: أن الملازمة انما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وبين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ومن المعلوم توقف تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي منزلة القطع بالموضوع الحقيقي على تنزيل المؤدى منزلة الواقع. وجه التوقف: أن المؤدى مالم ينزل منزلة الواقع لم يصر موضوعاً تنزيلياً حتى يكون القطع به قطعاً بالموضوع التنزيلي المنزل منزلة القطع بالموضوع الحقيقي.

فالمتحصل: أن اللازم ـ وهو في المقام تنزيل الامارة منزلة القطع ـ متأخر عن الملزوم ـ وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ـ وتابع له.

١) يعني به المؤدى المنزل منزلة الواقع.

٢) الذي هو مدلول دليل الامارة مطابقة كما عرفت.

٣) أي: وبين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وضمير «به» راجع الى المؤدى. وفي بعض النسخ بعد قوله: «الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى» هكذا «فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به ... الخ» والمعنى واحد.

ثم لايذهب عليك أن هذا[١] لوتم لعم، ولااختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف .

الامر الرابع[٢]: لايكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم[٣]،

---

١) المشاراليه هوالتوجيه المذكور فيحاشية الرسائل، أي: لوتم التوجيه المذكور لعم جميع أقسامالقطع، وقوله: «لو» اشارة الىامتناع تمامية التوجيه المذكور نظراً الى الاشكال المزبور من استلزامه الدور علىما عرفته، ومع الغض عن هذا الاشكال و تسليم تمامية ذلك التوجيه فمقتضاه قيام الامارة والاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي بأقسامه الاربعة ، لانه بعد فرض تكفل دليل الاعتبار لتنزيلين ـ أحدهما بالمطابقة ، والاخر بالالتزام ـ لامانع من التعميم المزبور أصلا ، هذا .

ثم ان قوله : «ولااختصاص له... الخ» ، قرينة علىأنالمراد بالقطع الذي جعله مورداً لبحث قيام الاصول مقامه وعدمه هو القطع الطريقي .

وقد تحصل مما ذكره المصنف : صحة قيام الامارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، وعدم صحته بها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الاربعة .

أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه

٢) الغرض من عقد هذا الامر: بيان امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ولامثله ولاضده ، لما سيأتي وجهه .

٣) كأن يقال : «اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» بأن يكون حرمة الخمر منوطة بالعلم بها، ولافرق في امتناع موضوعية العلم بالحرمة لنفسها بين

للزوم الدور(١)، ولا مثله(٢) للزوم(٣) اجتماع المثلين (*)

كونه تمام الموضوع وجزءه، ولابين كونه بنحو الصفتية والطريقية، فان جميع هذه الاقسام الاربعة ممتنعة، لما أفاده المصنف وسيأتي توضيحه.

١) تقريبه : أن الحرمة موقوفة على العلم بها، لكونه موضوعاً لها، وتوقف كل حكم على موضوعه بديهي، والعلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها، اذ لابد من وجود حكم حتى يتعلق به العلم أو الجهل، فالعلم موقوف على الحكم، وهو موقوف على العلم، وهذا دور. وببيان أوضح: الحرمة تكون موقوفة على نفسها.

٢) معطوف على قوله : «نفس» يعني : ولا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثل هذا الحكم، كما اذا قال : «اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام بمثل تلك الحرمة المعلومة لانفسها» بمعنى: أن الحرمة المجعولة ثانياً ليست نفس الحرمة المجعولة لذات الخمر أولا، بل مثلها.

٣) تعليل لعدم امكان أخذ العلم بحكم في موضوع مثل هذا الحكم، وتوضيحه: أن العلم بحرمة الخمر اذا جعل موضوعاً لحرمة أخرى مثلها بأن قيل : «اذا علمت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر حرمة مثلها» لزم اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد وهو الخمر المعلوم الحرمة، واجتماع المثلين كالضدين ممتنع كما قرر في محله.

(*) ولا فرق في لزوم هذا الاجتماع الممتنع بين كون العلم تمام الموضوع وجزءه، ولا بين كونه ملحوظاً على وجه الصفتية أو الطريقية.

كما لا فرق في تحقق المماثلة بين الحكمين بين نشوهما عن مصلحتين أو

ولاضده[١]، للزوم اجتماع الضدين[٢].

---

١) معطوف أيضاً على «نفس هذا الحكم» يعني: ولايمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ضد هذا الحكم، بأن يكون العلم بحرمة شيىء موضوعاً لضد حرمته وهو حليته مثلا ، كأن يقال: «اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال» أو «اذا علمت باباحة شرب التتن فهو لك مكروه» .

٢) هذا وجه امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع ضده ، وحاصله : أن الخمر المعلوم حرمتها اذا جعل لها حكم ضد الحرمة كالحلية لزم تعلق حكمين

مصلحة واحدة، لان المصالح والمفاسد في المتعلقات - بناء على تبعية الاحكام لها كما هو مذهب مشهور العدلية - جهات تعليلية للتشريع خارجة عما هو مناط المماثلة من جعل حكمين مثلين كالوجوبين أو الحرمتين لموضوع واحد ، بل محذور اجتماع المثلين لايختص بمذهب العدلية ويعم مذهب من لايقول بالتبعية أصلا . فما في حاشية بعض الاعاظم (قده) « من الفرق بين مايؤخذ في نفسه وما يؤخذ في مثله بأن الحكم الذي أخذ في موضوعه القطع ان كان ناشئاً عن تلك المصلحة الواقعية فهو مأخوذ في نفسه، وان كان مصلحة أخرى فهو مأخوذ في مثله » لايخلو من الغموض .

ثم ان الامتناع المزبور مبني على عدم اجداء تعدد الرتبة في رفع غائلة اجتماع المثلين ، والا فلا مانع من اجتماعهما معه.

نعم يلزم حينئذ لغوية جعل الحكم الثاني، لكفاية الحكم الاول في تحريك العبد وبعثه .

والحاصل: أنه بناء على كون تعدد الجهة مجدياً في دفع استحالة اجتماع المثلين يلزم القبح لا الاستحالة.

نعم (١)

متضادين ـ وهما الحرمة والحلية ـ بموضوع واحد وهو الخمر المعلوم الحرمة، ومن المعلوم امتناع اجتماع المتضادين في موضوع واحد .

١) استدراك على ماذكره من امتناع أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر ، وحاصله : أن ماذكرناه من عدم الامكان انما هو في الحكم الفعلي ، بأن يكون العلم بالحرمة الفعلية مثلا موضوعاً لنفس هذه الحرمة الفعلية أو مثلها أو ضدها . وأما اذا كان الحكم المعلوم انشائياً ، فلا مانع من أخذه بهذه المرتبة الانشائية موضوعاً لنفس ذلك الحكم في المرتبة الفعلية، كأن يقال: «اذا علمت بانشاء وجوب الجهر أو الاخفات أو القصر على المسافر وجبت عليك فعلا هذه الامور» فيكون العلم بالحكم بمرتبته الانشائية موضوعاً لنفس هذا الحكم بمرتبته الفعلية. وكذا الحال في المثل والضد، فيصح أن يقال: «اذا علمت بانشاء حرمة الخمر، فالخمر حرام عليك فعلا حرمة مماثلة» أو «اذا علمت بحرمة الخمر انشاء يباح لك فعلا شربه » وكما اذا قال : « اذا علمت بانشاء الحرمة لشرب التتن، فهو حلال لك فعلا » ولايلزم شيء من المحاذير المتقدمة من الدور أو اجتماع المثلين أو الضدين أصلا ، لتعدد الرتبة .

ثم ان المناط في مثلية الحكم الذي تعلق به القطع هو كون الحكم المماثل ناشئاً عن ملاك غير ملاك الحكم الذي تعلق به القطع .

وقد تحصل من كلمات المصنف (قده) أمران : الاول : عدم صحة أخذ القطع موضوعاً لحكم يكون نفس متعلقه ولا مثله ولا ضده .

الثاني : صحة أخذ القطع بمرتبة حكم موضوعاً لمرتبة أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده. هذه جملة مما يتعلق بأخذ القطع بحكم في موضوع ذلك الحكم أو مثله أو ضده .

يصح أخذ القطع بمرتبة (*) من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أوضده [أو من مثله أو من ضده] .

وأما الظن[1] بالحكم ، فهو وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه

١) الغرض من هذا الكلام بيان حال الظن بالحكم ، وأنه كالقطع به في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم ، ولكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه ـ اذا تعلق بحكم ـ موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده ، لعدم لزوم محذور اجتماع المثلين أو الضدين ، وتوضيحه : أن الظن بالحكم وان كان كالقطع به في عدم جواز أخذ الظن به موضوعاً لنفس ذلك الحكم المظنون ، كأن يقال: « اذا ظننت بحرمة الخمر،فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة » للزوم الدور الذي عرفت تقريبه في القطع ، الا أن جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن ، وذلك للفرق الواضح بين الظن والقطع، وهو: أن القطع لماكان موجباً لانكشاف الواقع بتمامه بحيث لايبقى معه احتمال الخلاف أصلا لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلا كان أو ضداً كما لايخفى . وهذا بخلاف الظن بالحكم ، فانه لما لم يكن كاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً ، فلا محالة تكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة ، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون، أومضاد له، فيصح أن يقال: اذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بحرمة مماثلة للحرمة المظنونة ، أو مباح .

(*) لايخفى أن اجداء تعدد الرتبة في عدم لزوم هذه المحاذير مالم يوجب تعدد الموضوع لايخلو من كلام .

نعم لابأس بأخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لحكم العقل ، كأن يقال : اذا علمت بفعلية حرمة الخمر تنجزت وحسن العقاب على مخالفتها .

في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون الا أنه لما كان معه(١) مرتبة الحكم الظاهـري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده(٢) مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان(٣) من الامكان .

ان قلت :(٤) ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً (٥) بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي لايمكن أخذه في موضوع حكم

---

١) أي : مع الظن بالحكم ، وضمير «أنه» للشأن .

٢) أي : جعل حكم آخر غير الحكم المظنون في مورد الظن بالحكم .

٣) خبر «كان» في قوله : «كان جعل» .

٤) هذا الاشكال ناظر الى ما ذكره من الفرق بين القطع والظن في امكان أخذ الظن بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده دون القطع ، وحاصله : أن جعل مثل الحكم المظنون أوضده انمايصح فيما اذا لم يكن الحكم المظنون فعلياً ، والا يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتضادين أو المتماثلين ، مثلا اذا كانت الحرمة المظنونة للخمر حكماً فعلياً له، فلايعقل أن يؤخذ الظن بهذه الحرمة الفعلية موضوعاً لحرمـة مماثلة أو للاباحة المضادة لهـا ، لاجتماع المثلين أو الضديـن ، اذ الخمر مثلا يصير ذاحكمين متماثلين أو متضادين . نعم لا بأس بأخذ الظن بحكم فعلي لموضوع في موضوع حكم آخر مماثل له أو مضاد ، كأن يقال : «اذا ظننت بحرمة الخمر فالخل لك حلال أوحرام» ، كامكان أخذ القطع بحكم لموضوع في موضوع حكم آخر كقوله : «اذا علمت بوجوب الصلاة فالتصدق واجب» .

٥) يعني: كفعلية الحكم الذي أخذ الظن بحكم موضوعاً له، وحاصله : كون الحكمين فعليين .

فعلي آخـر مثله أو ضده[١]، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وانما يصح أخذه[٢] في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل .

قلت[٣] : يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق بـه

---

١) هذان الضميران راجعان الى الحكم الفعلي المظنون .

٢) هذا الضميروضمير«استلزامه» راجعان الى الظن بالحكم الفعلي، وقوله: «لايمكن» جواب الشرط ، وقوله: «لاستلزامه» تعليل له، وقد عرفت توضيحه .

٣) هذا دفع الاشكال ، وحاصله : أن الفعلية تتصور على وجهين :

أحدهما : كون الحكم بمثابة لو تعلق به العلم لتنجز على العبد ، وصارت مخالفته موجبة لاستحقاق المؤاخذة عقلا، مع عدم تعلق ارادة المولى أو كراهته به ، فلا بأس حينئذ بالاذن في فعله أو تركه ، ولايجب عليه رفع جهل العبـد وجعله عالماً تكويناً ، ولاايجاب الاحتياط تشريعـاً عليه مطلقاً أو في خصوص صورة عدم التمكن من ازالـة جهله ، فالفعلية بهذا المعنى برزخ بين الانشائية التي لاتتنجز معها الحكم بقيام الحجة عليه ، وبين الفعلية التامة التي يكون معها الارادة أوالكراهة .

ثانيهما : كون الحكم مقروناً بالارادة أو الكراهة ، فيكون تاماً في البعث والزجر و مقتضياً لرفع جهل العبـد مع الامكان ، ولايجاب الاحتياط بدونه ، وهذا المعنى من الفعلية هو مراد المصنف بما عبر عنه في غير مقام بالفعلي من جميع الجهات .

اذا عرفت هذين المعنيين فاعلم : أن الحكم المظنون ان كان فعلياً بالمعنى الثاني ـ وهو المقرون بالارادة أو الكراهة ـ فالتنافي المزبور ثابت ، لمنافاة

القطع على ما هو[١] عليه[٢] من الحال لتنجز، واستحق[٣] على مخالفته العقوبة، ومع ذلك[٤] لايجب على الحاكم رفع [دفع] عذر المكلف برفع جهله[٥]

ارادة الفعل و كراهته مع الاذن في الترك في الاول، والفعل في الثاني . وأما اذا كان المراد بالفعلية تنجز الحكم اذا تعلق القطع به من دون ارادة أو كراهة، فلاضير في اجتماع الحكمين الفعليين ـ كما هو المفروض في المقام ـ مثلا اذا كانت الحرمة المظنونة للخمر فعليـة ـ بمعنى تنجزها بالقطع من دون كـراهة الشارع ـ فلابأس باجتماعها مع الاباحة أو الكراهة الفعلية .

١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى الحكم ، وضمير «انه» للشأن .

٢) الضمير راجع الى الموصول في «ماهو» والمراد به الحال، يعني : أن الحكم المظنون فعلي بفعلية غير منجزة ، و تنجزه يكـون بالعلم به ، بخلاف الحكم الثاني الذي موضوعه الحرمة المظنونة ، فانه حكم فعلي بفعلية منجزة، ولاتنافي بين الحكم المنجز وغيره حتى يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدين. وعلى هذا فعبارة المتن لاتفي بالمقصود ، فالاولى سوقها هكذا : « قلت : انما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم فعلي مثله أوضده اذاكانت الفعلية في كليهما بمعنى واحد وهو كون الحكم بحيث اذاتعلق به القطع لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ... وأما اذا اختلف معناها فيهما بأن أريد بها في الحكم المظنون الفعلية غير المنجزة، وفي الثاني الفعلية المنجزة فلايلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدين ، لتعدد الرتبة فيهما» .

٣) معطوف على «لتنجز» وتفسير له .

٤) يعني: ومع كون الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الاول لايجب ... الخ .

٥) أي : بجعله عالماً تكوينياً .

لو أمكن أو بجعل[1] لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز[2] جعل أصل أو أمارة مؤدية اليه تارة والى ضده أخرى، ولا يكاد[3] يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده[4] كما لا يخفى،

---

١) معطوف على قوله: «برفع جهله»، يعني: لايجب رفع عذر المكلف برفع جهله مع الامكان أو بجعل وجوب الاحتياط عليه فيما أمكن كما في غير موارد دوران الامر بين المحذورين.

٢) هذا من آثار الفعلية بالمعنى الاول وهو كون الحكم بمثابة لو علم به لتنجز، اذ بعد فرض عدم تعلق ارادة المولى أو كراهته به، وعدم وجوب رفع جهله تكويناً على المولى، ولاجعل وجوب الاحتياط على المكلف لامانع من جعل أصل مرخص في الارتكاب، أو أمارة كذلك مخطئة كانت أم مصيبة الى الحكم الواقعي الفعلي بهذا المعنى، فلامنافاة بين هذا الفعلي وبين جعل حكم آخر مثله أو ضده. وبهذا المعنى من الفعلية جمع المصنف بين الحكم الواقعي والظاهري كما سيجيء انشاء الله تعالى.

٣) معطوف على قوله: «يجوز» وضمير «به» راجع الى الحكم، وقوله: «جعل حكم» فاعل «ولايكاد يمكن» على التنازع، والوجه في عدم امكان جعل حكم آخر مع تعلق القطع بالحكم هو: عدم كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع القطع، لانكشاف الواقع به، فجعل حكم آخر معه مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين. بخلاف الظن، فان رتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فجعله حينئذ غير مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين، لتعدد رتبتهما باختلاف الفعلية فيهما كما تقدم.

٤) الضميران راجعان الى الحكم المقطوع به.

فافهم[١].

ان قلت[٢]: كيف يمكن ذلك[٣]، وهل هو[٤] الا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين[٥] أو الضدين.

قلت[٦]: لابأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى[٧] ـ أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز ـ مع حكم آخر فعلي في مورده[٨]

---

١) لعله اشارة الى عدم صحة فعلية الحكم بالمعنى الاول، أو الى عدم اجدائها ـ بعد تسليمها ـ في دفع التنافي المذكور.

٢) هذا اشكال على ماذكره من امكان جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده، بجعل الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الاول، وحاصله: امتناع أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده، لاستلزامه لاجتماع الحكمين المثلين أو الضدين، هذا. ولايخفى عدم الحاجة الى هذا الاشكال ودفعه أصلا، لاغناء الاشكال الاول ودفعه عنهما.

٣) أي: كيف يمكن جعل حكم آخر يقتضيه أصل أو أمارة مؤدية الى الحكم المظنون تارة والى ضده أخرى؟

٤) يعني: وليس هذا الجعل للحكم الثاني الا أنه يكون مستلزماً ... الخ.

٥) في صورة اصابة الامارة، واجتماع الضدين في صورة الخطأ.

٦) هذا دفع الاشكال، وحاصله: ماتقدم في جواب الاشكال الاول من أن اختلاف معنى الفعلية مانع عن لزوم اجتماع المثلين أو الضدين كما مر توضيحه.

٧) وهو أول الوجهين اللذين عرفتهما في معنى الفعلية.

٨) أي: مورد الحكم الواقعي الفعلي، و«مع حكم» متعلق بـ«اجتماع الحكم».

بمقتضى الاصل أو الامارة[١] أو دليل[٢] أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص[٣] به على ما سيأتي[٤] من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي .

---

١) كما هو قضية عمومات أدلة الامارات والاصول ، فان مؤدى الامارة والاصل حكم فعلي، ويمكن أن يكون الحكم الواقعي فعلياً أيضاً بمعنى تنجزه وحتميته لو علم به ، ولا منافاة بين الحكمين الفعليين اذا كانت فعلية أحدهما بهذا المعنى ، فقوله : « بمقتضى الاصل » متعلق بقوله : « فعلي » و« الامارة » معطوف على الاصل .

٢) معطوف على « الاصل » يعني: وفعلية الحكم غير الواقعي اما بمقتضى الاصل واما بمقتضى الامارة، واما بمقتضى دليل خاص دل على موضوعية الظن بالحكم الواقعي لحكم آخر مثله أو ضده كما هو مفروض البحث ، والاولى سوق العبارة هكذا : « أو دليل دل بالخصوص على أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده » كما لايخفى .

٣) قيد للظن ، ولايخفى أنه لاحاجة الى كلمة « بـه » كما أن بعض النسخ خالية عنه .

٤) قيد لقوله : « لابأس » ، وقولـه : « من التحقيق » بيان للموصول في « ماسيأتي » واختار المصنف هذا المسلك في أوائل بحث الامارات في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، هذا .

وقد اتضح من قول المصنف (قده) : « وأما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع ... الخ » أن الظن اذا كان طريقاً محضاً ، ولم يؤخذ موضوعاً لحكم لم يصلح لان يكون واسطة لاثبات متعلقه ان كان حكماً ، كما اذا ظن بوجوب صلاة الجمعة مثلا ، ولا لاثبات أحكام متعلقه ان كان موضوعاً ذا أثر شرعي ،

الامر الخامس : هل تنجز التكليف بالقطع (*)

كما اذا تعلق الظن باطلاق ماء ، فان الاطلاق موضوع لاثار شرعية ، كجواز الغسل والتوضؤ والتطهير الخبثي به، فحال الظن الطريقي المحض حال القطع الطريقي الصرف، فلا أثر له الا حكم العقل بلزوم متابعته في حال الانسداد بناء على الحكومة ، هذا في الظن الذي لم يقم دليل شرعي على اعتباره. وأما اذا قام عليه كالظنون الخاصة ، فلا اشكال في كونه واسطة لاثبات متعلقه تعبداً سواء كان موضوعاً أم حكماً، فيصح تأليف قياس منه تكون صغراه وجدانية ، كقولنا: « هذا مظنون الخمرية أو مظنون الوجوب » وكبراه شرعية ، وهي « كل مظنون الخمرية واجب الاجتناب» أو « كل مظنون الوجوب واجب» كما لايخفى.

(*) أو غيره من الطرق والحجج ، وتخصيص القطع بالذكر اما لكون الكلام في مباحث القطع ، واما لانه أجلى الطرق، فحق العبارة أن تكون هكذا: « بالقطع أو غيره مما يوجب تنجز الاحكام » .

وكيف كان لايرتبط هذا البحث بوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما أتى به من ربه جل وعلا من التكاليف، لان معناه كون أحكامه صلى الله عليه وآله من قبله عزوجل كما هو مقتضى قوله تبارك وتعالى : « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى» وبعد الالتزام بهذا المعنى يقع البحث في أن وجوب الصلاة مثلا الذي أتى به النبي الاعظم عليه أفضل الصلوات وقطعنا بأنه من قبل الله عزوجل هل يقتضي عقلا وجوب اطاعته قلباً كما يقتضي لزوم امتثاله عملا أم لا ؟ فالبحث عن اقتضاء التكليف المعلوم لزوم الالتزام به عقلا وعدمه مغاير لوجوب التصديق الذي هو من لوازم الايمان، فالبحث عن وجوب الالتزام مترتب عليه ومتأخر عنه .

كما يقتضى[١]

الموافقة الالتزامية

١) أي : عقلا ، والغرض من عقد هذا الامر : التعرض لوجوب الموافقة الالتزامية وعدمه بعد بداهة حكم العقل بوجوب الموافقة العملية ، وحاصل ما

مضافاً الى عدم اختصاص وجوب التصديق بتكليف ثابت في حق هذا المكلف ، لعمومه لكل حكم جاء به النبي صلى الله عليه وآله وان كان في حق الغير كأحكام الدماء الثلاثة بالنسبة الى الرجال .

ثم ان الموافقة الالتزامية ـ وهي التدين بحكم الشارع وعقد القلب عليه ـ لاتختص بالاحكام الالتزامية ، بل تجري بناء على وجوبها في غيرها كالاباحة أيضاً . بخلاف وجوب الموافقة العملية ، فانه يختص بالاحكام الاقتضائية.

ثم انهما تنفكان في التوصليات ، لامكان الالتزام بوجوب دفن الميت مثلا بدون الامتثال عملا وبالعكس ، بخلاف التعبديات ، فان الموافقة العملية فيها تلازم الموافقة الالتزامية ولا تنفك عنها ، اذ المفروض أن وجوب الصلاة مثلا يقتضي امتثاله مطلقاً على وجه العبادة سواء كان امتثالا قلبياً أم عملياً .

نعم تنفك الموافقة الالتزامية عن العملية ، لامكان الالتزام بوجوب الصلاة مع عدم امتثاله عملا ، هذا ما قيل .

لكن يمكن أن يقال : ان العبادية لاتقتضي أزيد من اعتبار قصد القربة في مقام الامتثال مطلقاً من غير فرق في ذلك بين الاطاعة العملية والالتزامية . وأما ارتباطية الاطاعتين فهي ممالاتقتضيه العبادية ، بل تحتاج الى دليل آخر، فيمكن حينئذ اطاعة الامر العبادي عملا بدون الالتزام وعقد القلب عليه، ولابد من مزيد التأمل .

موافقته عملا يقتضي موافقته التزاماً[1] والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو[2]

أفاده : أن تنجز التكليف بالقطع أو غيره من الحجج القائمة على الاحكام هل يوجب اطاعتين : احداهما بحسب العمل ، و الاخرى بحسب الاعتقاد ، بأن يعقد قلبه على ذلك الحكم أم لا؟ بل يقتضي اطاعة واحدة عملية من دون وجوب الالتزام وعقد القلب عليه .

ثم انه يحتمل ارادة وجوب الموافقة الالتزامية شرعاً، ويحتمل ارادته عقلا وعلى الثاني يحتمل وجوب الاطاعتين العملية والالتزامية بنحو الارتباط بأن لاتتحقق الموافقة العملية بدون الالتزامية ، فاذا وافق التكليف عملا وخالفه التزاماً كان كمن لم يوافق أصلا ويستحق العقوبة ويحتمل وجوبهما بنحو الاستقلال، بأن يكون كل منهما واجباً مستقلا، فاذا وافق التكليف عملا صح عمله واستحق المثوبة وان خالفه التزاماً واذا خالفه عملا أيضاً استحق عقوبتين عليهما، كما أنه اذا وافقه عملا والتزاماً استحق مثوبتين. والظاهر من عبارة المصنف (قده) هو وجوب الموافقة الالتزامية عقلا بنحو الاستقلال ، حيث انه صحح الموافقة العملية ولو كانت بدون الالتزامية، وجعل منشأ وجوب الموافقة الالتزامية اقتضاء التنجز الذي هو حكم عقلي .

وعليه ، فحاصل ماأفاده المصنف (قده) هو: أن تنجز التكليف هل يقتضي عقلا وجوب اطاعتين احداهما عملية والأخرى التزامية، وحرمة مخالفتين كذلك أم لايقتضي الا وجوب اطاعة واحدة وهي العملية وحرمة مخالفة كذلك ؟ ثم اختار الثاني وهو عدم اقتضاء تكليف واحد الا اطاعة واحدة لما سيأتي منه (قده).

١) قد عرفت معنى الموافقة الالتزامية .

٢) أي : الالتزام ، وقوله : « والتسليم » معطوف على «موافقته» .

اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له امتثالان[١] وطاعتان [واطاعتان] احداهما بحسب القلب والجنان[٢] والاخرى بحسب العمل بالاركان، فيستحق[٣] العقوبة على عدم الموافقة التزاماً[٤] ولو مع الموافقة عملا، أو لايقتضي[٥]، فلا يستحق[٦] العقوبة عليه[٧] بل انما يستحقها على المخالفة العملية[٨]؟ الحق هو الثاني[٩]، لشهادة [بشهادة] الوجدان[١٠]

---

١) هذه قرينة أخرى على ارادة وجوب الموافقة الالتزامية عقلا ـ كقرينية قوله: «تنجز» ـ بداهة أن الحاكم بلزوم الاطاعة هو العقل لا الشرع. والضمائر في «موافقته، له» في الموضعين راجعة الى التكليف.

٢) بفتح الجيم عطف تفسير للقلب.

٣) هذا متفرع على اقتضاء تنجز التكليف اطاعتين.

٤) قيد لـ «الموافقة» يعني: الموافقة الالتزامية.

٥) معطوف على قوله: «يقتضي» يعني: أو لايقتضي تنجز التكليف موافقته التزاماً؟ فالاولى أن تكون العبارة هكذا: «أو لايقتضيها».

٦) هذا متفرع على عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

٧) يعني: على عدم الموافقة التزاماً.

٨) يعني: فقط، وضمير «يستحقها» راجع الى العقوبة.

٩) وهو: عدم اقتضاء تنجز التكليف وجوب الموافقة الالتزامية، لما سيأتي.

١٠) هذا استدلال على ما اختاره بقوله: «الحق هو الثاني» وتوضيحه: أن مناط استحقاق العقوبة ـ وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه كما تقدم في مبحث التجري ـ مفقود هنا، اذ المفروض أن الغرض من التكليف ـ وهو احداث

الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك[١]، واستقلال[٢] العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل[٣] لامر سيده الا المثوبة دون العقوبة ولو لم يكن مسلماً [متسلماً] وملتزماً به[٤] ومعتقداً ومنقاداً له وان كان ذلك[٥] يوجب [لوجب] تنقيصه وانحطاط درجته[٦]

الداعي في نفس العبد الى ايجاد مافيه المصلحة الداعية الى التشريع ـ متحقق، لفرض الموافقة العملية وان لم تتحقق الموافقة الالتزامية .

وبالجملة : فالعقل لايرى العبد الممتثل عملا تحت الخطر وان لم يكن ملتزماً ومسلماً لحكم المولى اعتقاداً . نعم عدم التزامه اعتقاداً بتكليف المولى يوجب نقصانه عن كمال العبودية ، لا انحطاطه عن أصلها ، لكن النقصان عن مزايا العبودية وعدم الفوز بها لايوجب استحقاق العقوبة ، لما عرفت من أن سبب استحقاقها هو الهتك وعدم المبالاة بأحكام المولى، وهو مفقود فيمن يمتثل أحكام المولى عملا ، ولايوافقها التزاماً .

١) أي : بعدم الاقتضاء .

٢) عطف تفسيري لـ «شهادة الوجدان» ، يعني : ولاستقلال العقل... الخ.

٣) يعني : امتثالا عملياً .

٤) هذا الضمير والضمير المجرور في «والمنقاد له» راجعان الى «أمر سيده».

٥) أي : وان كان عدم التسليم والالتزام والانقياد يوجب تنقيصه، فكلمة «ان» وصلية و«يوجب» خبر «كان» ، وبناء على كون النسخة «لوجب» فقوله «ذلك» اشارة الى الاقتضاء ، يعني : وان ثبت الاقتضاء لوجب تنقيص العبد وانحطاط درجته ، فكلمة «ان» حينئذ شرطية ، و«لوجب» جواب الشرط .

٦) يعني: انحطاط درجة العبد عن مزايا العبودية كما عرفت آنفاً.

لدى سيده ، لعدم اتصافه(١) بما يليق أن يتصف العبد به(٢) من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا(٣) غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره(٤) أو نهيه التزاماً(٥) مع موافقته(٦) عملا كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك(٧) أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية

---

١) تعليل لانحطاط العبد عن درجة الكمال .

٢) الضمير راجع الى «ما» الموصول ، وقوله : «من الاعتقاد» بيان له .

٣) يعني : وانحطاط العبد عن مرتبة كمال العبودية غير استحقاق العقوبة الذي مناطه هتك المولى والطغيان عليه، لوضوح أنه ليس في المخالفة الالتزامية مع الموافقة العملية هتك وطغيان .

٤) يعني : مخالفة العبد لامر سيده أو نهيه .

٥) قيد لـ«مخالفته» يعني : مخالفة التزامية .

٦) أي : موافقة العبد للتكليف عملا .

٧) غرضه التفكيك بين وجوب الموافقة الالتزامية ـ على فرض تسليمه ـ وبين وجوب الموافقة العملية و عدم الملازمة بينهما ، وانفكاكهما في بعض الموارد كما في دوران الامر بين المحذورين ، ضرورة أن الموافقة القطعية العملية غير مقدورة للعبد مع تمكنه من الموافقة الالتزامية فيه ، لامكان الالتزام بما هو حكم الله تبارك وتعالى في الواقعة ، اذ لا يشترط في الموافقة الالتزامية معرفة الحكم الملتزم به بعينه، بل يكفي في تحققها معرفة الحكم ولو اجمالا ، فيعقد القلب عليه، فلا ملازمة بين الاطاعتين، فتجب الموافقة الالتزامية ، ولا تجب الموافقة العملية القطعية ، ولا تحرم المخالفة كذلك ، لعدم القدرة عليهما .

لو كان[و كان] المكلف متمكناً منها[1] (*) تجب[2] ولو فيما لا يجب[3] عليه الموافقة القطعية عملا، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك[4] أيضاً[5]،

---

١) أي : من الموافقة الالتزامية .

٢) خبر «انه» والضمير المستتر فيه راجع الى الموافقة الالتزامية، ووجه اعتبار التمكن منها على تقدير لزومها: أن القدرة شرط عقلي في كل تكليف، فبدونها لاتجب الموافقة الالتزامية، وتعليق وجوبها على التمكن ـ مع امكان الموافقة الالتزامية اجمالا في دوران الامرين المحذورين ـ لعله لاجل عدم كون الموافقة الالتزامية الاجمالية موافقة، فتنحصر الموافقة الالتزامية في الالتزام التفصيلي، هذا لكن فيه ماذكرناه في التعليقة فراجع .

٣) لاستقلال كل منهما وعدم الوجه في سقوط الميسور منهما بالمعسور، فوجوب الموافقة الالتزامية لايسقط بتعذر الموافقة العملية سواء كان وجوب الموافقة الالتزامية عقلياً كما هو الظاهر، أم نقلياً كما يدعى دلالة قوله تبارك وتعالى «ياأيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله ...» عليه، فتأمل .

٤) أي : عملا، وضمير «عليه» في الموضعين راجع الى المكلف .

٥) يعني : كعدم وجوب الموافقة القطعية العملية .

(*) الظاهر زيادة هذه الجملة، لانه مع عدم اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الملتزم به في وجوب الموافقة الالتزامية وكفاية العلم الاجمالي به خصوصاً مع ملاحظة قوله فيما بعد : « وان أبيت . . . الخ » لايتصور عدم التمكن من الموافقة الالتزامية، كما هو ظاهر قوله : « لو كان » أو «وكان» مع وضوح امكان الموافقة الالتزامية مع العلم الاجمالي أيضاً .

لامتناعهما[١] كما اذا علم اجمالا[٢] بوجوب شيىء أوحرمته للتمكن[٣] من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والانقياد له والاعتقاد به[٤] بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة. وان أبيت[٥] الا عن

---

١) تعليل لعدم وجوب الامتثال القطعي العملي، وعدم حرمة المخالفة كذلك، يعني: أن عدم القدرة أوجب ارتفاع الوجوب عن الموافقة العملية القطعية والحرمة عن المخالفة كذلك .

٢) هذا مثال لعدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعيتين .

٣) تعليل لقوله : «تجب» يعني : تجب الموافقة الالتزامية ـ ولو مع عدم التمكن من الموافقة العملية ـ للقدرة على الموافقة الالتزامية ، بأن يلتزم بالحكم الثابت واقعاً وان لم يعلم أنه خصوص الوجوب أو الحرمة ، فيكفي الالتزام بما هو عليه واقعاً .

٤) مرجع هذا وضمير «له» الموصول في «بما هو الثابت» المراد به الحكم.

٥) غرضه امكان فرض لايتمكن فيه العبد من شيىء من الموافقة العملية والالتزامية معاً ، توضيحه : أن تنجز التكليف كما يقتضي اطاعة خصوصه عملا دون غيره أو ما هو أعم منه ، كذلك يقتضي الالتزام بنفسه دون ضده أو الجامع بينه وبين ضده ، كعنوان «الالزام» الجامع بين الوجوب والحرمة ، لان اقتضاء التكليف لوجوب الالتزام به ليس الا كاقتضائه لوجوب الموافقة العملية. وعلى هذا يسقط وجوب الموافقة الالتزامية ، لعدم التمكن منها ، اذ المفروض عدم كفاية الالتزام الاجمالي واعتبار العلم التفصيلي بالحكم الموجب لانتفاء القدرة على كل من الموافقة الالتزامية والعملية ، فتسقط الموافقة الالتزامية كالعملية .

ثم ان المصنف (قده) شرع في بيان جملة من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي ، وسيأتي بيانها انشاء الله .

لزوم الالتزام بـه بخصوص عنوانه لما كانت[١] موافقته[٢] [الموافقة] القطعية الالتزامية حينئذ[٣] ممكنة، ولما[٤] وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلا[٥] ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة[٦]. مع[٧] ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه

١) هذا هو اللازم الاول، وحاصله: أن وجوب الالتزام حينئذ ساقط، لعدم القدرة على الالتزام بنفس الحكم الواقعي و عنوانه تفصيلا مع فرض الجهل به.

٢) مرجع هذا الضمير وضميري «به، عنوانه» هو الحكم.

٣) يعني: حين وجوب الالتزام بخصوص عنوان الحكم الواقعي.

٤) معطوف على قوله: «لما كانت» وهذا هو اللازم الثاني، وحاصله: أنه لايجب على المكلف الالتزام بشيء من الحكمين لاخصوص الوجوب ولا خصوص الحرمة، لامكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، ومن المعلوم أن محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - وهو التشريع - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بحكم رأساً، بل لامحذور في عدم الالتزام، لارتفاع وجوبه بعدم القدرة عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسناً فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحاً، لانه تشريع محرم.

٥) قيد ل «محذور الالتزام» والمراد من المحذور هو التشريع.

٦) قيد «ليس» وضمير «به» راجع الى الحكم، والمراد بمحذور عدم الالتزام به هو المعصية.

٧) هذا هو اللازم الثالث من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، وحاصله: أنه يـرد على وجوب الاخذ بأحدهما المعين من

للالتزام لم يكد يقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً لاالالتزام به أوبضده تخييراً (*) .

خصوص الوجوب أو الحرمة اشكالان :

أحدهما : محذور التشريع ، لاحتمال كون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي ، وهو الذي أشار اليه بقوله : «فان محذور الالتزام ... الخ» وقد تقدم توضيحه .

ثانيهما : أن التكليف اذااقتضى وجوب الالتزام فلايقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً ، لا الالتزام به أو بضده تخييراً.

والحاصل : أنه ـ بناء على عدم كفاية الموافقة الالتزامية الاجمالية ـ لابد من الالتزام بارتفاع وجوبها كارتفاع وجوب الموافقة العملية .

وتوهم أنه لابد اما من وجوب الالتزام بكلا الحكمين في الدوران بين الوجوب والحرمة، لتوقف الموافقة القطعية الالتزامية عليه، أوالالتزام بأحدهما

(*) لايقال : ان وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً نظير التخيير بين محتملات تكليف واحد كالصلاة الى احدى الجهات فيما اذا لم يتمكن من الجمع بين المحتملات .

فانه يقال : ان التكليف هناك منجز ، ويجب عقلا امتثاله القطعي انأمكن والا فبما تيسر ، بخلاف المقام ، لعدم تنجز التكليف مطلقاً ، أما بالنسبة الى الموافقة العملية ، فلوضوح عدم امكانها ، وعدم خلو المكلف من الفعل والترك ليس موافقة احتمالية عقلية بل قهرية تكوينية ، ولذا نقول بأن التخيير فيدوران الامر بين المحذورين ليس عقلياً ولاشرعياً. وأما بالنسبة الىالموافقة الالتزامية فلما عرفت منعدم تعقلالالتزام الجدي بكل منهما بعد العلم بعدم كونأحدهما حكماً له تعالى شأنه .

ومن هنا[١] قد انقدح أنه لايكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية[٢]

بالخصوص تخييراً ، لاناطة الموافقة الاحتمالية به فاسد . أما الاول ، فلعدم معقوليته ، اذ مع العلم بعدم كون أحدهما مراداً له سبحانه وتعالى لاينقدح في نفس العاقل التزام جدي بكل واحد منهما بعينه ، هذا . مضافاً الى استلزامه ـ بعد تسليمه ـ للمخالفة القطعية ، لعلمه بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى .

وأما الثاني ، فلدورانه بين المحذورين ، لانه اذا اختار الوجوب و التزم به بعينه ، فان كان الحكم الواقعي هو الوجوب أيضاً ، فلابأس بهذا الالتزام ، ولم يتوجه اليه محذور ، و ان كان هو الحرمة فقد شرع ووقع في محذور التشريع . وكذا القول اذا اختار الحرمة والتزم بها ، فالالتزام بأحد الحكمين عيناً اما واجب واما حرام .

١) يعني : ومن اقتضاء التكليف المعلوم وجوب الالتزام بنفسه وبعنوانه ـ بناء على أصل الاقتضاء ـ دون التخيير بينه وبين ضده قد ظهر : أن وجوب الالتزام ليس مانعاً عن جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي اذا كانت بنفسها ـ مع قطع النظرعن وجوب الموافقة الالتزامية ـ جارية فيها بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الاجمالي ، ولم يمنع عن جريانها مانع آخر ، والوجه فيه ما عرفته من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امتثاله .

وبالجملة : فبعد البناء على اختصاص وجوب الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلا لايكون وجوب الالتزام ـ فيما لايعلم التكليف تفصيلا ـ ثابتاً حتى يمنع عن جريان الاصول .

٢) كأصالة الاباحة فيمادار أمره بين الوجوب والحرمة ، كالدعاء عند رؤية الهلال اذا فرض دوران حكمه الكلي بين الوجوب والحرمة .

أو الموضوعية[١] في أطراف العلم لو كانت[٢] جارية مع قطع النظر عنه[٣].

كما لا يدفع بها[٤] [هنا] محذور عدم الالتزام بـــه، بل الالتزام

---

١) كاستصحاب عدم تعلق الحلف لا فعلا ولا تركاً بوطي المرأة المعينة في زمان معين فيما اذا ترددت بين من وجب وطيها بالحلف وبين من وجب تـرك وطيها به.

٢) فلو لم تجر فيها الاصول لمانع آخر غير وجوب الالتزام ـ كالمخالفة العملية ـ كان عدم جريانها مستنداً أيضاً الى ذلك المانع لا الى وجوب الالتزام.

٣) يعني : عن وجوب الالتزام.

٤) أي : بالاصول الحكمية والموضوعية ، وهذا اشارة الى ما في كلمات شيخنا الاعظم في بحث الموافقة الالتزامية من مباحث العلم الاجمالي، قال في الرسائل : « وأما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين أم بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول ... الخ» وحاصله: أن الاصول الموضوعية رافعة لموضوع وجوب الالتزام وهو الحكم الذي يجب الالتزام به ، فلا يلزم من جريانها طرح الحكم ورفعه عن موضوعه حتى يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه ، بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع ، حيث ان الاصول الموضوعية حاكمة على أدلة الاحكام ، لانها ناظرة الى موضوعاتها باثباتها أو نفيها ، ومن المعلوم قصور أدلة الاحكام عن هذا النظر ، حيث انها في مقام بيان الحكم للموضوع على فرض وجوده ، فان قوله: «أكرم العلماء» مثلا لا نظر له الى كون زيد عالماً أو جاهلا، بخلاف الاستصحاب الموضوعي فانه ناظر الى أنه عالم فعلا اذا كان عالماً سابقاً ، والى كونه جاهلا كذلك اذا

بخلافه[١] لو قيل بالمحذور فيه[٢] حينئذ[٣] أيضاً[٤] الا على وجـه دائر[٥]

كان سابقاً جاهلا ، فاذا ثبت بالاستصحاب جهل زيد لايكون ذلك طرحاً لدليل وجوب أكرم العلماء. وعليه ، فاذا جرى استصحاب عدم تعلق الحلف بوطي هذه المرأة أوتركه لم يكن ذلك طرحاً لدليل وجوب الوفاء باليمين، بل تخرج المرأة حينئذ عن المرأة التي تعلق بها الحلف،فالاصول الموضوعية أو الحكمية النافية للحكم رافعة لموضوع وجوب الالتزام : هذا توضيح كلام الشيخ ، وسيأتي بيان ايراد المصنف عليه .

١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى التكليف، والمراد من المحذور هو المعصية .

٢) اي : في عدم الالتزام ، وقوله : « بل الالتزام » معطوف على « عدم الالتزام » .

٣) يعني : حين العلم الاجمالي بوجوب شيىء أو حرمته .

٤) يعني : كالعلم التفصيلي في ثبوت المحذور في عدم الالتزام بالتكليف أو الالتزام بضده وغرضه من هذه العبارات : أن العقل اذا حكم بلزوم الالتزام بالتكليف مطلقاً سواء كان معلوماً تفصيلا أم اجمالا، وبوجود المحذور في عدم الالتزام به أو في الالتزام بخلافه ، فلا يمكن رفع هذا اللزوم العقلي بجريان الاصول ، لما سيذكره من لزوم الدور .

٥) هذا هو الوجه في عدم اندفاع محذور عدم الالتزام بالتكليف بسبب اجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية بالتقريب المتقدم .

وحاصل هذا الوجه: أن دفع محذور عدم الالتزام بالتكليف باجراء الاصول كما يستفاد من كلام الشيخ(قده) مستلزم للدور، وذلك لان جريان الاصول موقوف على عدم ترتب محذور في عدم الالتزام بالحكم الواقعي بسبب جريانها ، اذ

لان جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم[1] من جريانها ، وهو[2] موقوف على جريانها بحسب الفرض .

اللهم الأن: يقال[3] ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقتحام في الاطراف ،

لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الاصول، للعلم حينئذ بمخالفة بعضها للواقع ، وعدم المحذور موقوف أيضاً على جريانها ، اذ المقصود نفي المحذور بجريانها الرافع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الاصول موقوف على عدم المحذور ، وعدم المحذور متوقف على جريانها .

١) صفة لـ « عدم الالتزام » ، وكون عدم الالتزام لازماً لجريان الاصول واضح ، اذ الاصول تنفي الحكم الذي هو موضوع وجوب الالتزام به، فيلزم من انتفائه عدم وجوب الالتزام .

٢) أي: وعدم المحذور موقوف على جريان الاصول، لانه المفروض كما يظهر من كلمات شيخنا الأعظم (قده) ، وضمير «جريانها» راجع الى الاصول.

٣) هذا استدراك على قوله: «كما لايدفع بها محذور عدم الالتزام به ...الخ» ودفع للدور المزبور ، وتصحيح لكلام الشيخ الناظر الى ارتفاع حكم العقل بلزوم الالتزام بالتكليف المحتمل . وحاصل ماأفاده في هذا الاستدراك هو : أن حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية ان كان منجزاً غير معلق على شيء بأن يكون العلم الاجمالي بالتكليف علة تامة لفعليته الحتمية الموجبة لحكم العقل بلزوم الالتزام به كان للدور المذكور حينئذ مجال . وأما اذا كان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية معلقاً على عدم مانع كالترخيص في ارتكاب الاطراف وجعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم المعلوم بالاجمال ارتفع محذور عدم

ومعه[١] لا محذور فيه[٢]، بل[٣] ولا في الالتزام بحكم آخر. الأ أن الشأن[٤] حينئذ[٥]

الالتزام ببركة الاصول بدون غائلة الدور، لان الاصول ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام أعني الحكم الملتزم به، اذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الاصول، وأما جريان الاصول، فلا يتوقف على شيىء أصلا فلا دور.

١) يعني: ومع الترخيص الكاشف عن عدم فعلية الواقع.

٢) هذا والضمير المجرور في «بالمحذور فيه» راجعان الى عدم الالتزام.

٣) يعني: بل ولا محذور في الالتزام بحكم آخر مغاير للحكم الواقعي وهو الحكم الفعلي الظاهري الذي يقتضيه الاصل، كالالتزام بحلية شرب التتن التي هي حكم فعلي ظاهري يقتضيه الاصل مع فرض حرمته واقعاً.

٤) حاصله: أنه لا اشكال في جريان الاصول من ناحية حكم العقل بلزوم الالتزام، لكون حكم العقل تعليقياً كما عرفت. لكن الاشكال في جريانها انما هو لعدم المقتضي له في أطراف العلم الاجمالي، وذلك لما ثبت في محله من اعتبار الاثر العملي في جريان الاصول، لانها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية، فبدون الاثر العملي لا مقتضي لجريانها، ومن المعلوم عدم ترتب أثر عملي على جريانها في المقام، لان المكلف في موارد دوران الامر بين المحذورين اما فاعل واما تارك، وعلى كل واحد منهما يحتمل كل من الموافقة والمخالفة، فلا يوجب جريان الاصل أمراً زائداً على ما يكون المكلف عليه تكويناً من الفعل أو الترك، فلا أثر للاصول فيما دار حكمه بين الوجوب والحرمة.

٥) يعني: حين عدم استقلال العقل بلزوم الالتزام مع الترخيص في ارتكاب الاطراف، لكون حكمه تعليقياً كما عرفت.

في جواز جريان الاصول (×) في أطراف العلم الاجمالي مع عـدم ترتب[١] أثر عملي (*) عليها، مع أنها[٢] أحكام عملية كسائـر الاحكام الفرعية .

مضافاً الى[٣]

---

١) هذا اشارة الى وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي، وقد عرفت توضيحه بقولنا : لكن الاشكال في جريانها انما هولعدم ... الخ .

٢) هذا الضمير وضمير «عليها» راجعان الى الاصول .

٣) هذا وجه آخر لمنع جريان الاصول، ومرجعه الى قصور أدلة الاصول

(*) لايخفى أن الوجوب والحرمة والحلية من الاحكام الفرعية نفياً واثباتاً، فأصالة عدم الوجوب والحرمة تثبت فعلية عدمها ، اذ المفروض عدم منجزيـة العلم الاجمالي ، فلا مانع من جريانها الموجب لاستناد فعلية عدمهما اليها ، لا الى حكم العقل بعدم الحرج في الفعل والترك، فما لم يكن فعلية عدم الوجوب والحرمة مما تناله يد التشريع لـم يجر الاصل في عدمهما ، ولعل هـذا مراد المصنف (قده) بما في تعليقته من قوله: «عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفياً» ومع امكان جريان الاصل الشرعي لاوجه للاستناد الى الحكم العقلي .

وكذا الحال ان أريد بالاصل قاعدة الحل ، فان الثابت بها هو الحليـة الشرعية ، ووصول النوبة الى حكم العقل بنفي الحرج في الفعل والترك منوط بعدم جريان الاصل الشرعي في المورد .

(×) و التحقيق جريانها ، لعدم اعتبار شيىء في ذلـك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفياً ، فالاصل الحكمي يثبت به [له] الحكم تارة كأصالة الصحة وبنفيه أخرى كاستصحاب الحرمة والوجوب فيما دار بينهما ، فتأمل جيداً .

عدم شمول أدلتها لاطرافه[١]، للزوم التناقض (*) في مدلولها على

عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي ، وهو ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في رسالة الاستصحاب، وحاصله : لزوم التناقض بين صدر أدلة الاستصحاب وذيلها اذا بني على شمولها لاطراف العلم الاجمالي، لان مقتضى الصدر ـ وهو قولهم عليهم الصلاة والسلام: «لاتنقض اليقين بالشك» ـ عدم جواز نقض اليقين بالطهارة مثلا بالشك في نجاسة كل واحد من أطراف العلم الاجمالي بنجاسة أحدها ، ومقتضى الذيل ـ وهو قولهم عليهم السلام : «ولكن تنقضه بيقين آخر» ـ هو وجوب نقض هذا اليقين بالطهارة بالعلم الاجمالي المذكور ، لكونه فرداً ليقين آخر، ومن المعلوم أن الايجاب الجزئي ـ وهو النقض في الجملة ـ يناقض السلب الكلي وهو عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك، مثلا اذا علم اجمالا بنجاسة أحد الانائين ، فاستصحاب طهارة كل منهما بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسة أحدهما يناقض وجوب البناء على نجاسة واحد منهما بمقتضى العلم الاجمالي بها ، ومع تهافت الصدر والذيل وعدم مرجح لاحدهما يسقطان معاً ، فيبقى جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي خالياً عن الدليل .

١) أي : عدم شمول أدلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي .

(*) لايخفى أن اشكال المناقضة جار في كل علم اجمالي ، الا أن شيخنا الاعظم(قده) ذكره في خصوص العلم الاجمالي المنجز للحكم المعلوم اجمالا، وقد حكي أنه (قده) تعرض لوجه التخصيص به في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أن اليقين في ذيل دليل الاستصحاب ظاهر في اليقين المنجز دون غيره، فاليقين غير المنجز غير مشمول لليقين المذكور في الذيل، وعليه فهذا الاشكال

تقدير شمولها[1] كما ادعاه[2] [ادعاها] شيخنا العلامة أعلى الله مقامه

١) هذا الضمير وضمير «مدلولها» راجعان الى أدلة الاصول .

٢) أي : ادعى الشيخ عدم شمول أدلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي ، للتناقض المزبور .

غير متجه في دوران الامر بين المحذورين، لعدم كون العلم الاجمالي فيه منجزاً لمتعلقه . فاشكال جريان الاصول في المقام أعني الدوران بين المحذورين منحصر في الوجه الاول ، وهو عدم ترتب الاثر العملي عليها .

أقول : الاستظهار المزبور وان كان في محله خصوصاً بملاحظة تعليق جواز النقض بقوله عليه السلام : « ولكن تنقضه بيقين آخر » فانه كالنص في ارادة اليقين المنجز للحكم، الأن مقتضى كون الاستصحاب أصلا تنزيلياً ـ وأن مفاده البناء على كون المشكوك بقاه هو الواقع المعلوم سابقاً ـ مناقضته للعلم ولو اجمالاً بعدم بقائه وانكشاف خلافه .

وبالجملة: حكم الشارع ببقاء الواقع مع العلم بارتفاعه متناقضان، وهذه المناقضة لاتختص بالعلم المنجز للحكم، اذ مناطها هو انكشاف عدم بقاء المعلوم السابق، ومن الواضح عدم اختصاص هذا الانكشاف بالعلم المنجز.

وعليه ، فالمانع عن جريان الاصل التنزيلي في أطراف العلم الاجمالي ـ وهو التناقض ـ ثبوتي لا اثباتي حتى يختص المانع بالنص المشتمل على الذيل المذكور .

نعم هذا المحذور مفقود في الاصول غير التنزيلية، لعدم حكم الشارع فيها بالبناء على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع ، فالمانع عن جريانها في أطراف العلم الاجمالي هو المخالفة العملية .

وان كان[١] محل تأمل و نظر، فتدبر جيداً .

الامر السادس[٢]: لاتفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا[٣] بين أن يكون حاصلا بنحو متعارف ومن سبب[٤] ينبغي حصوله منه[٥] أو غير متعارف لاينبغي حصوله منه كما

---

١) أي : وان كان هذا الاشكال الاخير ـ أعني مناقضة الصدر والذيل ـ محل تأمل ونظر ، و وجه التأمل ما سيذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطراف العلم الاجمالي ، لكونه مقتضياً لتنجز التكليف به ، لاعلة تامة له ، فانتظر .

قطع القطاع

٢) غرضه من بيان هذا الامر : التنبيه على عدم الفرق في حجية القطع الطريقي المحض بين أسبابه وموارده والاشخاص القاطعين ، وتوضيحه : أن القطع الطريقي المحض يكون حجة في نظر العقل من دون فرق في ذلك بين مناشئه وأسبابه المتعارفة وغيرها ، لان المدار في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف ، فموضوع حكم العقل بالحجية هو مطلق العلم سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس أم حصل من سبب لاينبغي حصوله منه للمتعارف .

٣) قيد ﻟ «الاثار» والمراد بالاثار العقلية المترتبة على القطع هي تنجيز التكليف وايجابه المثوبة على الطاعة عند الاصابة و كونه عذراً عند الخطأ، وسببيته لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند الاصابة، والتجري عند الخطأ.

٤) معطوف على «متعارف» ومفسر له .

٥) أي : حصول القطع من هذا السبب المتعارف .

هو الحال[١] غالباً[٢] في القطاع (*)، ضرورة[٣] أن العقل يرى تنجز التكليف[٤] بالقطع الحاصل مما لاينبغي حصوله[٥]، وصحة[٦] مؤاخذة قاطعه على مخالفته[٧]، وعدم[٨] صحة الاعتذار عنها بأنه حصل

---

١) مثال لحصول القطع مما لاينبغي حصوله من الاسباب غير المتعارفة، فضمير «هو» راجع الى حصول القطع من الأسباب غير المتعارفة.

٢) وجه التقييد بقوله: «غالباً» هو امكان حصول القطع للقطاع من الاسباب المتعارفة التي ينبغي حصول القطع منها، فيكون القطاع كغيره من القاطعين في أنه لااشكال في حجية قطعه، كعدم الاشكال في حجية قطع غيره، هذا.

٣) تعليل ا «لاتفاوت» وحاصله: أن العقل الحاكم بحجية القطع لايفرق في اعتباره بين أفراده وأسبابه، فيرى تنجز التكليف بالقطع من أي سبب حصل، اذ المناط في الحجية عند العقل هو انكشاف الواقع، وهو حاصل للقطاع بحسب نظره كحصوله لغيره من القاطعين.

٤) لكون حجية القطع كما تقدم سابقاً ذاتية، فلايعقل تخصيصها بالقطاع.

٥) أي: من السبب الذي لاينبغي حصول القطع منه، فلابد من كلمة «منه» بعد «حصوله» ليكون ضميره عائداً الى الموصول.

٦) معطوف على «تنجز التكليف»، وهذا أيضاً من آثار حجية القطع.

٧) أي: يصح للمولى مؤاخذة قاطع التكليف على مخالفة قطعه.

٨) معطوف على «تنجز التكليف» يعني: أن العقل يري عدم صحة اعتذار

(*) بل الظاهر أن القطاع كالشكاك لايطلق الا على كثير القطع الحاصل قطعه من الامور غير المتعارفة، فكثرة القطع انما هي باعتبار كثرة أسبابه غير العادية التي لاتوجبه لغير القطاع ممن اطلع عليها.

كذلك[١]، وعدم[٢] صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه[٣]، وعدم[٤] حسن الاحتجاج عليه بذلك[٥] ولو مع التفاته[٦] الى كيفية حصوله .

العبد عن مخالفة القطع بكونه حاصلا من سبب غير متعارف ، فلو كان القطع الطريقي المعتبر خصوص ما يحصل من الاسباب المتعارفة لكان هذا الاعتذار صحيحاً .

١) أي : حصل القطع من أمر لاينبغي حصوله منه ، فضمير «عنها» راجع الى مخالفة القطع ، وضمير «بأنه» الى القطع، ومعناه: أنه لايصح اعتذار العبد المخالف لقطعه بحصوله من سبب غير متعارف .

٢) هذا أيضاً معطوف على «تنجز التكليف» وهو أثر آخر من آثار حجية القطع الطريقي أعني كونه عذراً للعبد فيمخالفة الواقع، وحاصله : أن القطع اذا أخطأ كانعذراً فيفوات الواقع ، وهذا الاثرمترتب أيضاً علىقطع القطاع.

٣) أي : بخلاف التكليف الواقعي .

٤) هذا أيضاً معطوف على «تنجزالتكليف» يعني: أن العقل يرى عدمصحة احتجاج المولى علىالقاطع العامل بقطعه الحاصل منسبب غيرمتعارف بأنك لم عملت به مع حصوله من سبب غير متعارف ؟

٥) متعلق بـ «الاحتجاج» أي : عدم حسن الاحتجاج على القاطع بسبب حصول قطعه من سبب غير متعارف .

٦) يعني : ولو مع التفات القاطع الى كيفية حصول قطعه ، لان المدار في حجيته عقلا هو كشفه عن الواقع ، وهذا المناط موجود في قطع القطاع سواء التفت الى كيفية حصوله أم غفل عنها . هذا كله في قطع القطاع اذا أخذ طريقاً الى الحكم . وأما اذا أخذ في موضوع الحكم فسيأتي الكلام فيه انشاء

نعم[١] ربما يتفاوت الحال[٢] في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله[٣] في كل مورد (*)

الله تعالى .

١) استدراك على ماذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفة وغيرها ، واشارة الى قطع القطاع المأخوذ في موضوع الحكم، وحاصل الاستدراك ـ الذي نبه عليه الشيخ الاعظم (قده) أيضاً في أول رسالة القطع بقوله : «وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت ... الخ» ـ أنه قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعاً ، فلايكون حجة مطلقاً أي : من أي سبب حصل وان كان سبباً غيرمتعارف، بل انما يكون حجة اذا حصل من سبب متعارف أوعلى وجه مخصوص ، والمدار في عموم وخصوص سبب القطع الموجب لحجيته هو دلالة الدليل الذي أخذ القطع دخيلا في موضوع الحكم ولو كانت تلك الدلالة بمعونة القرائن التي منها مناسبة الحكم والموضوع .

٢) أي : حال حجية القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً .

٣) أي : دليل الحكم ، وضميرا «عمومه ، خصوصه» راجعان الى السبب .

(*) اجداء تقييد القطع الموضوعي بحصوله من سبب ينبغي حصوله منه في الردع عن ترتيب أثر القطع الحاصل من سبب لاينبغي حصوله منه مشكل ، ضرورة أن القاطع يرى أن السبب الموجب لقطعه مماينبغي حصوله منه، ويخطىء من لايراه كذلك بعدم احاطته بمزاياه الموجبة للقطع ، بل يتوقف ردعه حينئذ بتقييد القطع الموضوعي بما يحصل من الاسباب المتعارفة العقلائية، فلو ادعى حصول قطعه من تلك الاسباب المتعارفة، فالمرجع حينئذ هو العقلاء، وانكارهم

فربما يدل على اختصاصه[١] بقسم في مورد[٢]، وعدم[٣] اختصاصه به في آخر على اختلاف[٤] الادلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات

---

١) يعني : فربما يدل دليل الحكم على اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، لا من كل سبب، كما في العلم بالاحكام الشرعية ـ الناشيء من أدلة الفقه المعهودة ـ المأخوذ في موضوع جواز التقليد، فان مطلق العلم بالاحكام الشرعية ـ ولو من الرمل والجفر ـ ليس موضوعاً لجواز التقليد، بل الموضوع له هو القسم الخاص منه .

٢) كجواز التقليد كما عرفت .

٣) معطوف على « اختصاصه » يعني : وربما يدل دليل الحكم في مورد آخر على عدم اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، بل يدل على ترتب الحكم على الموضوع الذي حصل القطع به من أي سبب كان كالعلم بالاحكام الشرعية، فانه موضوع لحرمة تقليد العالم بها لغيره، فان دليل الحرمة يدل على أن موضوعها هو العلم بالاحكام من أي سبب حصل، اذ بعد فرض حصوله من أي سبب كان ليس العالم بها جاهلا حتى يجوز له التقليد، والمفروض أن القطع الطريقي المحض ـ من أي سبب حصل ـ حجة على نفس القاطع .

٤) قيد لقوله : « فربما يدل ... الخ » .

سببية منشائه له عندهم يجدي في الردع عن ترتيب آثار القطع على قطعه، بل انكارهم يرفع الموضوع ـ أعني القطع ـ ويوجب اعترافه بخطائه .

وأما تقييد القطع الموضوعي من حيث المورد والشخص، فلا اشكال في كونه مجدياً في الردع كما هو ظاهر .

الاحكام والموضوعات وغيرها[١] من الامارات .

وبالجملة[٢] : القطع[٣] فيما كان موضوعاً عقلا لايكاد يتفاوت من حيث القاطع[٤]، ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب[٥] لاعقلا[٦] وهو واضح،

١) يعني: وغير مناسبات الاحكام والموضوعات من الامارات والقرائن التي يعتمد عليها في مقام الاستظهار واستنباط الاحكام الشرعية من مداركها .

٢) هذا ملخص ماذكره، وحاصله: أن القطع كما تقدم غيرمرة على قسمين موضوعي وطريقي ، أما الاول، فقد تقدم أن عمومه من حيث السبب والمورد والشخص تابع لدليله . وأما الثاني، فقد عرفت أنه لافرق في موضوعيته للاثار العقلية من التنجيز والتعذير بين أسبابه وموارده والقاطعين ، فالقطع الطريقي من أي سبب حصل وبأي موردتعلق من الموضوع والحكم التكليفي والوضعي ولاي شخص تحقق يكون حجة عقلا، لما تقدم في محله من استلزام عدم حجيته للتناقض وغيره ، فراجع، هذا من حيث حكم العقل ، وكذا الحال من حيث الحكم الشرعي لما سيأتي في كلامه (قده) .

٣) يعني : في القطع الطريقي الذي هو الموضوع للاحكام العقلية كالتنجيز والتعذير، دون القطع الموضوعي، لما عرفت من تبعيته في العموم والخصوص من حيث الشخص والمورد والسبب لدلالة الدليل الشرعي .

٤) خلافاً لما حكاه الشيخ الاعظم عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدهما) بقوله : « وكذا من خرج عن العادة في قطعه أوظنه، فيلغو اعتبارهما في حقه » حيث ان ظاهره عدم حجية قطع القطاع وان كان كلامه قابلا للتوجيه .

٥) خلافاً للاخباريين كما سيأتي .

٦) لاستلزام التفاوت المزبور للتناقض وغيره كما مر في الامر المتقدم .

ولا شرعاً[١]، لما عرفت[٢](*) من أنه لاتناله يد الجعل نفياً ولا اثباتاً وان نسب[٣] الى بعض الاخباريين أنه لااعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية، الا أن مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها[٤] [انما تكون]

---

١) معطوف على قوله: «لاعقلا» وهما قيدان لقوله: «لايكاد يتفاوت».

٢) أي: في الامر الاول من الامور المتعلقة بالقطع، وضميرا «أنه، لاتناله» راجعان الى القطع.

حجية القطع بالحكم الشرعى الحاصل من المقدمات العقلية

٣) فانه وان نسب الى غير واحد منهم (قدهم) ـ وان كانت النسبة غير ثابتة ـ التفصيل في حجية القطع الطريقي بين أسبابه ومناشئه بأنه ان كان حاصلا من من مقدمات عقلية لم يكن حجة في الاحكام الشرعية، بل المدرك في الشرعيات منحصر بالسماع من أهل بيت الوحي والطهارة صلوات الله عليهم أجمعين، كما هو صريح كلمات الامين الاسترابادي (قده) على مانقله المصنف عنه. وان كان حاصلا من أسباب أخرى غير المقدمات العقلية كانت حجة في الشرعيات.

٤) يعني: وأن كلماتهم ـ التي لاتساعد على النسبة المزبورة ـ اما ناظرة الى منع الملازمة بين حكم العقل والشرع، واما في مقام عدم جواز الاستناد في الأحكام الشرعية الى المقدمات العقلية، لعدم افادتها العلم. أما التوجيه الاول، فقد ادعى المصنف صراحة كلام السيد الصدر المحكي عن شرح الوافية في

(*) التعليل واضح، لكنه مشترك بين الشرع والعقل، فتخصيصه بالشرع بلا موجب، فتأمل جيداً.

اما في مقام منع الملازمة (*) بين حكم العقل بوجوب شيىء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي بـه[١] بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع .

ذلك، بدعوى أن مراده من كلامه هو: أن العقل لايدرك ماهو العلة التامة للحكم، بل غايته أن يدرك بعض الجهات المقتضية له، ومن المعلوم عدم كفاية ذلك في العلم بالحكم، بل يتوقف ـ مضافاً الى ذلك ـ على العلم بعدم مانع من جعله كما هو واضح .

وأما التوجيه الثاني فلما سيأتي من تصريح المحدث الاسترابادى (قده) به في مواضع من كلامه، وحاصله: أن العقل وان أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات المقتضية للحكم الشرعي، الا أنها لاتفيد الا الظن به دون القطع، والظن مما لايجوز الاعتماد عليه سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها، و سيأتي توضيح ذلك ذيل نقل المواضع انشاء الله تعالى . وهذان الكلامان ـ كما ترى ـ لاينافيان ماهو مورد البحث أعني حجية العلم لو فرض حصوله بمقدمات عقلية حتى يتم مانسب الى الاخباريين من التفاوت بين أسباب القطع.

١) الضمير راجع الى الموصول المراد به كون كلماتهم في مقام منع الملازمة.

(*) ان أريد بعبارة السيد الصدر التي حملها المصنف على منع قاعدة الملازمة العبارة التي نقلها الشيخ الاعظم في الرسائل بقوله : « ان المعلوم هو أنه يجب فعل شيىء أو تركه أو لايجب اذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لايجب مع حصولهما من أي طريق كان» فهي كالصريحة في عدم حجية القطع الحاصل من غير السنة . وان أريد بها ما ذكره في باب الملازمة فهو أجنبي عن المقام .

واما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لانها لاتفيد الا الظن، كماهو صريح[١] الشيخ المحدث الامين الاسترابادي رحمه الله، حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ماليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام: «الرابع أن كل مسلك غير ذلك المسلك يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لااعتماد على الظن[٢] المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها»، وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ماتفطن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه: «واذا عرفت مامهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة، فنقول: ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقدعصمنا من الخطأ، وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة من [عن] الخطأ أمر مرغوب فيه شرعاً وعقلا، ألا ترى أن الامامية استندوا [استدلوا] على وجوب العصمة [عصمة الامام] بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع [بايقاع] الخطأ، وذلك الامر

١) يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها مواضع ثلاثة من كلامه، كما أشرنا اليه، وسيأتي بيانها عند تعرض المصنف لها.

٢) هذا هو الموضع الاول من كلام المحدث الاسترابادي، وما ذكره صريح في عدم اعتبار الظن في أحكامه تبارك وتعالى اثباتاً ونفياً.

محال ، لانه قبيح ، وأنت اذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لايجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى »[١] انتهى موضع الحاجة من كلامه ، وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة ، وقال[٢] في فهرست فصولها أيضاً: «الاول[٣]: في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ، ووجوب[٤] التوقف عند فقد القطع[٥] بحكم الله تعالى شأنه أو بحكم[٦] ورد عنهم عليهم السلام » انتهى . وأنت ترى أن محل

١) هذا هو الموضع الثاني، وصراحته في عدم جواز الاعتماد على الأدلة الظنية في الاحكام الشرعية في غاية الوضوح .

٢) أي : وقال الاسترابادي في فهرست فصول فوائده .

٣) هذا هو الموضع الثالث ، وهذه العبارة كسابقتهـا صريحة في عدم جواز التمسك بالادلة الظنية في أحكامه تبارك وتعالى .

٤) معطوف على قوله : « ابطال جواز ... » .

٥) مقتضى اطلاق القطع هو اعتبار كل قطع تعلق بحكم الله تعالى سواء كان ناشئاً من المقدمات العقلية أم غيرها، فيستفاد من مجموع كلمات المحدث الاسترابادي أنه في مقام اثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في الاحكام الشرعية، وأن عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لاجل عدم افادتها الا الظن الذي لايجوز الركون اليه في الاحكام الالاهية، وليس في مقام المنع عن حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية كما نسب اليه .

٦) الظاهر أن المراد بالاول هو حكم الله تعالى الثابت بالكتاب العزيز ، وبالثاني حكمه تعالى الثابت بالسنة ، والا فكلاهما حكم الله سبحانه وتعالى .

كلامه، ومورد نقضه وابرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع، وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لاقطع[١].

وكيف كان[٢] فلزوم اتباع[٣] القطع مطلقاً[٤]

---

١) كما هو صريح قوله: «ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله تعالى» فهو في مقام منع حجية ماعدا القطع من غير النقل، وليس بصدد التفصيل في حجية القطع بالحكم الشرعي بين مايحصل من مقدمات عقلية وبين غيره بحجية الثاني دون الاول، ويشعر بذلك أيضاً دليله الخامس، حيث قال فيه: «أنه قد تواترت الاخبار عن الائمة عليهم السلام بأن مراده تعالى من قوله: فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون، ومن نظائرها من الايات الشريفة: أنه يجب سؤالهم في كل مالانعلم» فان جملته الاخيرة تشعر بعدم وجوب السؤال عنهم عليهم السلام فيما علمناه ولو كان منشاؤه مقدمات عقلية (*).

٢) يعني: سواء كانت النسبة الى بعض المحدثين صحيحة أم لا، فالحق حجية القطع الطريقي مطلقاً.

٣) أي: لزومه عقلا.

٤) يعني: من حيث السبب والمورد والشخص، فلا فرق في حجية القطع عقلا بين قطع القطاع الحاصل من سبب لاينبغي حصوله منه وبين غيره، وكذا بين القطع الناشيء من المقدمات العقلية وبين غيره.

(*) لكن الظاهر أن كلام جدنا السيد المحدث الجزائري المحكي عن شرح التهذيب وكذا كلام المحدث البحراني غير آبيين عن النسبة التي ادعاها شيخنا الاعظم من عدم حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الكتاب والسنة، فراجع.

وصحة[١] المؤاخذة على مخالفته عند اصابته، وكذا ترتب[٢] [ترتيب] آثاره عليه[٣] عقلا[٤] مما لايكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، فلابد فيما يوهم[٥] خلاف ذلك في الشريعة

١) معطوف على « لزوم » وهذا من آثار القطع عقلا، لصحة المؤاخذة على مخالفة القطع المصيب.

٢) مثل كون القطع المخطىء معذراً مع الموافقة وموجباً لاستحقاق العقوبة مع المخالفة على ماتقدم في بحث التجري.

٣) هذا الضمير وضمائر « مخالفته، اصابته، آثاره » راجع الى القطع.

٤) قيد ل« آثاره » وبالجملة : فالقطع الطريقي حجة عقلا سواء حصل من الاسباب المتعارفة وغيرها، أومن المقدمات العقلية وغيرها، ولاي شخص حصل وبأي مورد تعلق، فلابد فيما يوهم عدم حجية القطع الطريقي من الموارد التي تعرض لبعضها شيخنا الاعظم (قده) في الرسائل من حمله على عدم حصول القطع التفصيلي بالحكم الفعلي حتى يكون حجة، و الا فحجية القطع كما عرفت من الاحكام العقلية المستقلة التي لاتقبل التخصيص كما قرر في محله.

٥) من الاخبار و كلمات أصحابنا الاخيار في الفقه وأصوله.

أما الاول، فلقول أبي جعفر عليه السلام : « أما لو أن رجلا صام نهاره وقام ليله، وتصدق بجميع ماله وحج دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته اليه، ماكان له على الله ثواب ولا كان من أهل الايمان»[١] وقوله عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه التيه يوم القيامة »[٢] وقول أبي عبدالله عليه السلام : «أما أنه شر عليكم أن تقولوا بشيء

(١) الوسائل ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣ ص ٢٦.

(٢) الوسائل ج ١٨، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧ ص ٥١.

. . . .

مالم تسمعوه منه »[١] وغير ذلك من الاخبار الظاهرة في انحصار مدارك الاحكام في السماع عن الائمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وعدم اعتبار غيره وان أفاد العلم .

وأما الثاني، فأما في الاصول فلما تقدم من مخالفة بعض المحدثين، والتزامهم ـ على ما نسب اليهم ـ بعدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية .

وأما في الفقه ،فلحكمهم في جملة من الفروع بما يكون مخالفاً للقطع :

منها : حكمهم برد الجارية الى صاحبها فيما لو قال لغيره : «بعتك الجارية بماءة ، وقال الآخر : وهبتني اياها بعد أن تحالفا» فان رد الجارية الى صاحبها مخالف للعلم بانتقالها عن ملكه الى الغير ... الى غير ذلك من الموارد التي ذكر بعضها في الرسائل ، و لذا تصدى الشيخ الاعظم وغيره لتوجيه الروايات وكلمات الاعلام بما لاينافي حكم العقل بحجية القطع الطريقي .

أما ما عدا رواية التصدق المذكورة من الروايات ـ بعد تسليم دلالتها على عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ـ فيحتمل أن يكون مسوقاً لبيان عدم جواز الاستقلال في استنباط الاحكام بالوجوه الاستحسانية العقلية كما هو دأب العامة من دون مراجعة الائمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فانها وان كانت ربما تؤدي الى العلم بالاحكام ، الاأنه لايجوز الاعتماد عليها، لكثرة خطائها . ويحتمل أن تكون الاحكام الواقعية مقيدة بالسماع عن الصادقين عليهم السلام بأن لايكون حكم واقعي أصلا قبل بيانهم صلوات الله عليهم . ويحتمل أن يكون تنجزها مقيداً ببيانهم عليهم السلام ، فهي موجودة واقعاً، لكن وجوب اطاعتها موقوف على بيـان الحجة عليه الصلاة والسلام لها . ويحتمل وجوه

(١) الوسائل ج ١٨ الباب ٧ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥ ص ٤٧ .

من المنع[١] عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي [العقلي] لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له[٢] ولو اجمالا[٣]، فتدبر جيداً .

أخرى مذكورة في المطولات .

وأما رواية التصدق ، فيحتمل أن يكون عدم الثواب فيها لاجل عنوان قبيح ، وهو التصدق على المخالفين من حيث كونهم مخالفين ومعاندين لاهل البيت عليهم السلام ، أو عدم معرفتهم لولي الامر و امام العصر صلوات الله عليه ، هذا .

وأما كلمات بعض المحدثين، فقدعرفت بعض احتمالاتها، وفيها احتمالات أخرى لايسعنا التعرض لها .

وأما الفروع التي ذكر بعضها الشيخ الاعظم ، فيمكن منع حصول العلم فيها حتى يكون حكم الفقهاء فيها منافياً له ، اما بدعوى فقدان شرط حصوله فيها بأن يقال في مسألة الجارية المزبورة : ان العلم بكون الجارية ملكاً لغير مالكها الاولي مشروط بعدم سببية التحالف لانفساخ العقد وانحلاله ، ولابأس بالالتزام بذلك ، فلايلزم من حكم الفقهاء برد الجارية الى صاحبها مخالفة العلم بكونها ملكاً للغير . واما بدعوى وجود مانع عن حصول العلم بالحكم الفعلي .

١) متعلق بـ «فلابد» يعني : لابد من المنع عن حصول القطع بالحكم الفعلي في الموارد الموهمة له ، والمشار اليه لـ «ذلك» هو اعتبار القطع مطلقاً .

٢) أي : منع بعض المقدمات الموجبة للعلم ، وقوله : «لاجل» متعلق بـ « المنع » .

٣) يعني: ولومنعاً اجمالياً، وحاصله: منع العلم بالحكم الفعلي بمنع بعض ماله دخل في حصوله، بأن يقال: ان شرط فعليته ـ وهو اما كذا واما كذا ـ مفقود، أو أن المانع عن فعليته ـ وهو اما كذا واما كذا ـ موجود ، لا أن العلم حاصل،

الامر السابع : أنـه(١) قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلى(٢) علة تامة لتنجزه لايكاد تناله يد الجعل اثباتاً أو نفياً ، فهـل القطع الاجمالى كذلك(٣)؟ فيه اشكال(٤) ،

لكنه ليس حجـة ، فالمقدمة الممنوعة مرددة بين أمرين أو أمـور ، و ليست معينة ، وهذه التكلفات انما هي لاجل عدم تعقل انفكاك الحجية العقلية عن القطع الطريقي .

حجية العلم الاجمالي

١) الضمير للشأن، والغرض من عقد هذا الامر التنبيه على أن العلم الاجمالي هل هو كالتفصيلي أم لا ؟ وقد تعـرض له في مقامين : الاول : في أنـه كالعلم التفصيلي بالتكليف منجـز ومثبت لـه أم لا . الثاني : في أن الامتثال العلمي الأجمالي المعبر عنه بالاحتياط هل هو مسقط للتكليف أم لا .

٢) التقييد به في قبال الاقتضائي والانشائي ، اذ لا أثر في العلم التفصيلي بهما فضلا عن الاجمالي .

٣) يعني : علة تامة لتنجيز التكليف كالعلم التفصيلي .

٤) هذا شروع في المقام الاول، والاقوال في المسألة سبعة ـ حسبما ظفرنا عليه ـ لكن المصنف اقتصر على اثنين منها .

الاول : ما اختاره بقوله : «لايبعد أن يقال» من أن العلم الاجمالي مقتض بالنسبة الى كل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين ، فلاينافي الاذن في مخالفتهما ظاهراً ، وحاصل ما أفاده في وجهه : أن مرتبة الحكم الظاهري ـ وهي الجهل بالواقع ـ محفوظة مع العلم الاجمالي ، لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف ، ويمكن حينئذ الاذن في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال،

. . . .

ولامانع من الترخيص الا محذور منافاة الحكم الظاهري للواقعي، وهذا التنافي لايختص بالمقام بل يعم الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية اذ الاذن في الارتكاب مناف الحكم الواقعي . وسيأتي توضيح ذلك عن قريب.

الثاني: ما أفاده بقوله : «وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء ... الخ» وسيأتي توضيحه (*) .

(*) الثالث : أنه كالشك البدوي ، وهو ظاهر أربعين العلامة المجلسي على ماحكاه المحقق القمي عنه في قانون البراءة ، حيث قال فيه: « وقيل يحل له الجميع ، لما ورد في الاخبار الصحيحة : اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حل حتى تعرف الحرام بعينه، وهذا أقوى عقلا ونقلا» والظاهر اختيار العلامة المجلسي له .

الرابع: أنه علة تامة للحجية والتنجيز بلاتفصيل بين المخالفة والموافقة.

الخامس : أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعة كما نسب الى السيد ابن طاووس مستدلا بعموم « القرعة لكل أمر مشكل » وخصوص بعض الاخبار مثل ما ورد في تعيين الشاة الموطوءة بالقرعة.

السادس: أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية وهذا هو المستفاد من مجموع كلمات المحقق القمي ، حيث قال في الشبهة الموضوعية التحريمية في رد أدلة القائل بوجوب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة المحصورة مالفظه : « الاقوى فيه أيضاً أصالة البراءة ، بمعنى أنه يجوز الاستعمال بحيث لايحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لانحكم بحلية المجموع أبداً حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ، ولا نحكم بحلية أحدهما بعينه أو حرمته ليلزم التحكم ، بل نقول بحلية الاستعمال مالم

. . . .

. . . .

يتحقق استعمال مالاينفك عن استعمال الحرام جزماً، لابمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال أي منهما أراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح .

ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هومساو للحرام الواقعي أو أزيد منه» وقال أيضاً : « وأما أن الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لايعلم الى آخره فيعلم جوابه مما مر، لان كون حرمة أحدهما يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة أو النجاسة لايوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافاً الى المكلف ، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة » .

وهذه العبارة وان كانت ظاهرة في جواز ارتكاب جميع الاطراف الا أنه لابد من رفع اليد عن ظهورها بما تقدم من عدم جواز ارتكاب الجميع ، فان تلك العبارة صريحة في حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية . وقال في الشبهة الوجوبية في الرد على المحقق الخوانساري مالفظه : «اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وأمثالها أن الاجماع وقع على أن من ترك الامرين بأن لايفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب. ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة ، فان التحقيق أن الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية، لاتحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة، ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في أول الامر أيضاً .

. . . .

. . . .

نعم لو فرض حصول الاجماع أو ورود النص على وجوب شيىء معين عندالله مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك » .

وهذه العبائر تشهد بعدم صحة ما نسب اليه من أن العلم الاجمالي كالشك البدوي، اذ لازمه جواز ارتكاب جميع الاطراف في الشبهة المحصورة التحريمية مع تصريحه (قده) بذلك ـ بعد اختيار البراءة ـ بقوله: «ونحن لانحكم بحلية المجموع أبداً » كما أنه التزم في الشبهة الوجوبية بوجوب الاتيان ببعض الاطراف . ونسب هذا القول ـ وهو حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية ـ الى جمع من الاساطين كصاحبي المدارك والذخيرة والرياض والمناهج والوحيد البهبهاني (قدهم) فلاحظ .

السابع : أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط ، وليس علة ولامقتضياً لوجوب الموافقة القطعية .

والحق هو القول الرابع ـ أعني علية العلم الاجمالي لكل من الاطاعة والمعصية القطعيتين ، وذلك لامور مسلمة :

الاول : أن المراد بالحكم الذي يعلم تفصيلا تارة واجمالا أخرى ويقع البحث في كون العلم الاجمالي به كالتفصيلي منجزاً وعدمه هو الحكم المنشأ بداعي البعث والزجر الواصل الى العبد ، لانه الذي يدور عليه رحى الاطاعة والعصيان ، ويصلح للبعث والتحريك ،دون الحكم الذي أنشىء بداع آخر من الامتحان ونحوه ، فان العلم به لايصلح للتحريك، ودون الحكم المنشأ بداعي البعث ولكن لم يصل الى العبد بحجة من علم أو علمي ، ضرورة أن الاحكام

. . . .

. . . .

بوجوداتها الواقعية ما لم تقم عليها حجة معتبرة لا تصلح لاحداث الداعي الى الاطاعة .

الثاني : أنه لافرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في كشف كل منهما عن الحكم وايصاله الى مرتبة صلاحيته للبعث والتحريك ، بداهة تعلق كل واحد منهما بنفس الحكم المنشأ بداعي البعث أو الزجر، فان العلم بوجوب الاجتناب عن النجس موجب لبلوغه مرتبة التنجز في نظر العقل من غير فرق في ذلك بين معرفة النجس بعينه وبين تردده بين اثنين أو أكثر، اذ المدار في التحريك على بلوغ التكليف الى العبد بحيث يصلح للبعث، وهذا موجود في العلم به وان تردد متعلقه ولم يعرف شخصه، فان تردد المتعلق بين شيئن كتردده بين عنوانين ـ كما اذا تردد شخص معين وجب اكرامه بين العالم والجاهل أو بين الهاشمي وغيره مثلا ـ لايقدح في العلم بالحكم الذي يدور عليه التحريك ، ولايوجب صحة الاعتذار عن المخالفة باجمال المتعلق ، فاذا قتل العبد شخصين يعلم اجمالا بأن أحدهما ابن المولى ، فهل يصح اعتذاره باجمال العلم وعدم كونه تفصيلياً حتى يكون منجزاً .

فتوهم اعتبار تميز المتعلق عن غيره خارجاً ومعرفة خصوصياته في تنجيز العلم للتكليف وتقبيح العقل مخالفته الموجبة لاستحقاق العقوبة ، حيث ان حكمه بالتنجيز وقبح مخالفة المولى ليس الافيما اذا علم بالمخالفة حين الارتكاب لا بعده كالعلم بحصول المخالفة في الشبهات البدوية ، ومن المعلوم أن العلم بالمخالفة حين الارتكاب منوط بتميز متعلق التكليف عن غيره ، فحال العلم الاجمالي كحال الشك البدوي في عدم تنجز التكليف به **فاسد**، للفرق الواضح

. . . .

. . . .

بين العلم الاجمالي والشك البدوي، لوصول التكليف الى المكلف في الاول، ولذا يصدق التمرد على المولى بارتكاب بعض الأطراف فيه ، دون الثاني، ومن المعلوم حكم العقل بقبح التمرد وحسن المؤاخذة عليه ، وليس هذا الا لتنجز الحكم ووصوله الى المكلف بنفس العلم به ولو مع عدم تميز متعلقه ، فلاوجه لقياس العلم الاجمالي بالشبهات البدوية ، اصدق وصول التكليف في الاول ، ولذا لاتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلابيان ، دون الثاني ، لجريانها فيه ، ولذا لايصدق التمرد على المولى على ارتكاب شيىء من أطراف الشبهات البدوية بعد الفحص .

الثالث : أن ملاك استحقاق العقوبة هو هتك حرمة المولى والطغيان عليه بالخروج عن رسوم العبودية، حيث ان ذلك كله ظلم عليه ، وهذا الملاك مفقود مع الجهل بالحكم، فارتكاب مبغوض المولى في هذا الحال ليس خروجاً عن زي العبودية ورسم الرقية ، لاستناده الى مؤمن وهو قاعدة قبح العقاب بلابيان .

وهذا بخلاف العلم بالحكم، فان عدم المبالاة به هتك لحرمة السيد وظلم عليه سواء أكان العلم به تفصيلياً أم اجمالياً كما عرفت آنفاً . ولافرق في حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة عما اشتغلت به الذمة قطعاً بين كون الاشتغال ثابتاً بالعلم التفصيلي والاجمالي .

الرابع : أن الظلم الذي يكون هتك حرمة المولى من مصاديقه قبيح ذاتاً، لانه بنفسه وبعنوانه محكوم بالقبح ، وليس مثل الكذب الذي هو مقتض للقبح لاعلة تامة له ، ولذا يتخلف عنه اذا طرء عليه عنوان حسن كاصلاح أوانجاء نفس محترمة .

. . . .

. . . .

والحاصل : أن القبح لايتخلف عن الظلم .

اذا عرفت هذه الامور تعرف : أن العلم الاجمالي يوجب تنجز الحكم ، لانكشافه به كانكشافه بالعلم التفصيلي ويكون بياناً رافعاً لموضوع البراءة، ومعه لامجال لجعل الجهل بمتعلقه عذراً شرعاً أو عقلا ، لان مخالفته تعد بنظر العقل ظلماً على المولى وقبيحاً ذاتاً . نعم لابأس بجعله عذراً مع التصرف في المعلوم بأن يكون العلم التفصيلي به دخيلا في بلوغه الى مرتبة الفعلية ، لكنه خلف، لان الكلام في طريقية العلم له وعدم موضوعيته .

وبالجملة : فالعلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي ، والانبعاث عن التكليف الالزامي المعلوم الاجمالي لايحصل الابفعل طرفي العلم الاجمالي أو أطرافه فيما اذا كان الحكم الوجوب والترك كذلك اذا كان هو الحرمة ، والا فالاقتصار على أحد الطرفين فعلا أو تركاً يكون انبعاثاً عن الواقع المحتمل ، لا عن الحكم اللزومي المعلوم المتعلق بما لايخرج عن الطرفين بما هومعلوم، بل يعد في نظر العقل ممن لايبالي بما علمه من الحكم اللزومي، وعدم المبالاة به خروج عن رسوم العبودية وظلم على المولى ، ومن المعلوم صدق عدم المبالاة على المخالفة القطعية العملية كصدقه على ترك الموافقة القطعية، فالاكتفاء بالموافقة الاحتمالية يصدق عليه عدم الاعتناء بالحكم اللزومي المعلوم ، اذ الاعتناء به انما هو بفعل ما يوجب القطع بفراغ ذمته عن ذلك الحكم الذي اشتغلت به يقيناً .

فلايصغى الى ماقيل أو يمكن أن يقال من: «أن مقتضى عدم العلم بخصوصية

. . . .

. . . .

متعلق العلم الاجمالي وتردده بين طرفين مثلا هو تنجز الحكم بمقدار تعلق به العلم ، وهو عدم خروج متعلقه عنهما ، وذلك لايقتضي الا حرمة فعلهما فقط فيما اذاكان المعلوم الاجمالي الحرمة، أوتركهما كذلك اذاكان المعلوم الوجوب، وهذا هو المسمى بالمخالفة القطعية . وأما وجوب الموافقة القطعية وكذا حرمة المخالفة الاحتمالية ، فلايقتضيهما تنجزالحكم المزبور بالعلم الاجمالي أصلا.

فدعوى كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك خالية عن الشاهد» .

وجه عدم الاصغاء : ما عرفته من أن الظلم الذي هو قبيح ذاتاً يصدق على الاكتفاء بأحد طرفي العلم الاجمالي فعلا أو تركاً ، لانه من عدم المبالاة بأمر المولى ونهيه الذي هوخروج عن وظيفة العبودية ، حيث ان الانبعاث عن الامر والنهي بما هما معلومان منوط بالاعتناء بطرفي العلم لابأحدهما .

فان قلت : لازم ماذكرت استحقاق العقوبة مطلقاً ولوكان مااقتصر عليه من أحد الطرفين مصادفاً للواقع كما اذا علم اجمالا بوجوب احدى الصلاتين الظهر والجمعة مثلا وأتى بالجمعة وكانت هي الفريضة واقعاً ، مع أن استحقاقها على ترك الظهر حينئذ بلاموجب .

قلت : لابأس بالالتزام بذلك بعد ماعرفت في مبحث التجري من أن مناط استحقاق العقوبة هو هتك حرمة المولى والطغيان عليه ، لوجود هذا المناط هنا، حيث ان الاقتصارعلى أحدالطرفين ينطبق عليه عدم المبالاة بأحكام المولى كما مر آنفاً فلاحظ .

فتلخص من جميع ماذكرنا: أن العلم الاجمالي كالتفصيلي علة تامة للحجية

لايبعد أن يقال [ربما يقال]: ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة (*)

. . . .

وتنجيز متعلقه من الاحكام مطلقاً سواء كانت من نوع واحد أم نوعين . وسيأتي انشاء الله تعالى سائر ما يتعلق بالعلم الاجمالي من المباحث في التعاليق الاتية .

(*) قد ظهر من التعليقة السابقة: أن العلم الاجمالي كالتفصيلي بيان للتكليف وموجب لوصوله الى العبد وفعلية باعثيته وزاجريته، وأن عدم تميز متعلقه عن غيره لايقدح في شيىء من ذلك، لاجنبيته عن مناط التنجيز وهو وصول التكليف به كوصوله بالعلم التفصيلي ، وبعد الوصول والبيان يرتفع موضوع البراءة العقلية والشرعية ـ الذي هو الجهل بالحكم وعدم البيان ـ ومع ارتفاعه لامجال لدعوى محفوظية مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الاجمالي ، فان مرتبته هي الجهل بالحكم وعدم وصوله، وقد عرفت عدم قصور في بيانية العلم الاجمالي له ورافعيته للجهل به.

وعليه، فالترخيص في مورده يناقض التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال ، ومرجع دعوى المصنف (قده) لمحفوظية مرتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الاجمالي الى دخل العلم التفصيلي في فعلية الحكم بأن يتميز متعلقه عن غيره ، وأما مع عدم التميز فلا فعلية له ، فلا مانع حينئذ من جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي كلا أو بعضاً كجريانها في الشبهات البدوية والشبهة غير المحصورة .

وأنت خبير بما فيه أما دعوى محفوظية مرتبة الحكم الظاهري في العلم

. . . .

. . . .

الاجمالي ، ففيها : ما مر في التعليقة السابقة من كون العلم الاجمالي كالتفصيلي بياناً بنظر العقل بحيث يرتفع معه موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ومن أن ارتكاب بعض الاطراف داخل في التجري الذي هو قبيح ذاتاً كقبح المعصية ، فالاذن في ارتكابه اذن في ارتكاب القبيح الذاتي، وهولايصدر من الشارع الحكيم، فحال العلم الاجمالي حال العلم التفصيلي في العلية التامة لتنجيز الحكم من غير فرق بينهما أصلا .

وفعلية الحكم لاتتوقف على العلم أصلا لااجمالياً ولا تفصيلياً، بل تتوقف على تحقق موضوعه خارجاً ، فالحكم ينشأ بنحو القضية الحقيقية كقولنا : « المستطيع يحج » ومتى وجد المستطيع في الخارج صار وجوب الحج فعلياً سواء علم به المكلف أم لا ، وبعد العلم به يصير الوجوب منجزاً .

وأما قياس العلم الاجمالي بالشبهات البدوية والشبهة غير المحصورة ، فهومع الفارق. أما الشبهات البدوية فلان استحقاق العقوبة فيها بنظر العقل منوط بالبيان ووصول التكليف الى العبد ، لان مجرد وجود التكليف واقعاً لايكفي في حكم العقل باستحقاق العقوبة، فقاعدة قبح العقاب بلابيان تجري فيها بلامانع.

وكذا كل أصل شرعي ناف للتكليف في ظرف الجهل به كحديث الرفع، لكنه ارشاد حقيقة الى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان بلسان نفي الملزوم وهو التكليف ، فلا ينافي الحكم الواقعي ، لان الترخيص حينئذ حكم عقلي مترتب على الجهل بالواقع، وليس حكماً شرعياً حتى يناقض أويضاد الواقع، ويتكلف في الجمع بينهما بالوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري .

وان شئت فقل : ان موضوع حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية

. . . .

. . . .

هو الحكم الواصل الى العبد ، لاالحكم بوجوده الواقعي فانه قبل وصوله اليه لايحركه ولا يبعثه ويقبح على المولى مؤاخذته عليه .

وكذا الحال في الاصول الشرعية المثبتة للترخيص مثل «كل شيء حلال» أو «مطلق» ونحوهما، فان مفادها ليس الا الترخيص المترتب على نفي الواقع المنجز المتحد حقيقة مع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، بل هو هو كما لايخفى.

وأما مافي تقريرات بعض أعاظم العصر دامت أيام افاداته الشريفة « من الالتزام بجعل الحكم الظاهري ودفع منافاته للحكم الواقعي بدعوى: أن الاحكام الشرعية لامضادة بينها في أنفسها اذ ليس الحكم الا الاعتبار أي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية، وكذا لاتنافي بين ابرازها بالالفاظ ، بأن يقول المولي افعل كذا ولا تفعل كذا كما هو ظاهر ، وانما التنافي بينها في موردين : الاول في المبدء الثاني في المنتهى والمراد بالمبدء ملاك الحكم وبالمنتهى مقام الامتثال .

والتنافي في هذين الموردين مفقود بين الاحكام الواقعية والظاهرية في الشبهات البدوية، حيث ان وجه التنا في بينهما في المبدء هو اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة في شيء واحد ووجه التنافي بينهما في مقام الامتثال هو عدم القدرة على امتثال كلا الحكمين ومن المعلوم انتفاء المنافاة بكلا قسميها في الشبهات البدوية ، أما من ناحية المبدء فلتعدد متعلق المصلحة والمفسدة ، حيث انه في احداهما متعلق الحكم الواقعي كشرب التتن ، وفي الاخرى نفس الحكم الظاهري كحليته ، ومع تعدد المتعلق لاتنافي بينهما .

. . . .

. . . .

وأما من ناحية المنتهي فلعدم لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول حتى ينافي لزوم امتثال الحكم الظاهري .

فالمتحصل: أن مورد التنافي بين الحكمين وهو المبدء والمنتهى مفقود في الشبهات البدوية ، وأما نفس الحكمين فلا تنافي بينهما لانهما من الامور الاعتبارية » .

فلا يخلو من الغموض ، لان الاحكام وان كانت من الامور الاعتبارية بلا اشكال، الا أن اعتباريتها ليست بمعنى انشائها بلا ميزان وضابط، اذ ليس الانشاء مجرد التلفظ ولقلقة اللسان كتلفظ الهازل، بل معنى اعتباريتها انشاؤها في وعاء الاعتبار في قبال وعائي الذهن والعين، ومن المعلوم أن الاعتبار الصحيح الذي يترتب عليه الآثار الشرعية لايجتمع مع اعتبار آخر صحيح، فاذا أنشيء ملكية عين شخصية لزيد مثلا في زمان لايصح انشاء ملكيتها لعمرو أيضاً بحيث يصير كل منهما مالكاً لتمامها في آن واحد .

وعليه، فالتنافي بين الحكمين الواقعي والظاهري موجود في نفس اعتبارهما، وهذا التنافي كاف في المنع عن تشريع الحكم الظاهري .

نعم اذا أغمض عن التنافي بين نفس الحكمين كان منعه بينهما في المبدء والمنتهى في محله، لكن لاتصل النوبة اليه مع المنافاة بين نفسهما، فالاولى انكار الحكم الظاهري رأساً. هذا كله في الشبهات البدوية .

وأما الشبهة غير المحصورة فلارتفاع الحكم الواقعي أو فعليته فيها ـ كما أفاده مدظله ـ اما الخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء واما للزوم الحرج أو

. . . .

. . . .

الضرر ، أو اختلال النظام من الامتثال ، ومع انتفاء الحكم الواقعي ينتفي موضوع اجتماع الحكمين هذا على تقديرعدم انكار الحكم الظاهري، اذ ليس حينئذ الاحكم واحد ، ومع انكاره لاحكم أصلا ، فلا يلزم اجتماع الحكمين في شيء من الصورتين .

وأما ما أفيد من قيام أحد الملاكين بالمتعلق والاخر بنفس الحكم.

ففيه: أنه وان كان مجدياً في نفي التنافي بين نفس الملاكين لقيامهما بشيئين، لكنه غير مجد في دفع المنافاة بين نفس الحكمين، لاتحاد موضوعهما كشرب التتن ، والملاكات كالجهات التعليلية للاحكام لا الجهات التقييدية ، فقيام أحد الملاكين بنفس شرب التتن والاخر بالحكم الظاهري كحليته لا يوجب تعدد موضوع الحكمين حتى يرتفع المنافاة بينهما .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور :

الاول : أن العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي .

الثاني : انكارالحكم الظاهري وكون الاصول المرخصة ارشاداً الى الحكم العقلي وهو قبح العقاب بلابيان ، من دون حكم مولوي بالاباحة والحل.

الثالث : أن الالتزام بالحكم الظاهري يوجب الاستحالة و هي اجتماع الضدين أو النقيضين لتنافي نفس الحكمين أو نحوهما و تعدد متعلق الملاك لا يدفع هذه الغائلة لما مر .

الرابع : أنه بناء على القول بالحكم الظاهري لايجري شيء من الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي، لانتفاء موضوعها وهو الجهل بالحكم، بداهة

أنه يزول بسبب العلم الاجمالي، لماتقدم من أنه بيان للتكليف وحجة عليه، ومع العلم به وانكشافه لاتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة حتى تجري الاصول في أطرافه ، فمناط عـدم جريانها في أطراف العلم الأجمالي هو مناط عـدم جريانها في المعلوم بالعلم التفصيلي ، فالمانع عن جريانها ثبوتي لااثباتي كما في رسائل شيخنا الاعظم (قده) .

وان شئت فقل : ان تشريع الاصول في الاطراف ممتنع، فالمحذور يكون في نفس جعلها ، لا لاجل منافاتها للاطاعة واستلزام جريانها للمخالفة القطعية ، ولذا لانقـول بجريانها و لو في صورة عدم لزوم المخالفة كاستصحاب نجاسة الانائين اللذين كانا متنجسين وعلم اجمالا بطهارة أحدهما .

ودعوى: أن عدم جريانها فيهما انما هو لعدم ترتب الاثرعليه، لكفاية العلم الاجمالي في لزوم الاجتناب عنهما ، لالمانعية العلم عن جريانه، غير مسموعة، لان أثر جريانه لزوم الاجتناب عن ملاقي أحد الانائين ، لانه ملاق لمستصحب النجاسة الذي هو كمعلوم النجاسة في لزوم الاجتناب عن ملاقيه ، بخلاف عدم جريان الاستصحاب ، فانه لا يجب الاجتناب عن الملاقي كغيره مما يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة .

الخامس : أن حجية العلم الاجمالي بنحو العلية التامة لاتمنع عن تصرف الشارع في مرحلة الفراغ بالاكتفاء بأحد المحتملات بجعله واقعاً تنزيلياً ، كما لاتمنع عن تصرفه في الفراغ عن الحكم المعلوم تفصيلا كموارد قاعدتي التجاوز والفراغ واستصحاب الطهارة ، فان حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ انما هو للتأمين من العقوبة، ومع تأمين الشارع منها لايبقى موضوع لحكم العقل

جاز[1] الاذن مـن الشارع بمخالفته احتمالا[2] بل قطعاً[3]، ومحذور مناقضته[4]

---

١) جواب «حيث» وضميرا «به ، معه» راجعان الى القطع الاجمالي ، وقوله : «وكانت» معطوف على « لم‌ينكشف » والمراد بمرتبة الحكم الظاهري هو الشك ، حيث ان خصوص كل من طرفي العلم الاجمالي أوأطرافه مشكوك الحكم .

٢) قيد لـ «مخالفته» وضمير «مخالفته» راجع الى التكليف المعلوم ، يعني: أن محفوظية رتبة الحكم الظاهـري مع العلم الاجمالي بالتكليف تسوغ اذن الشارع بمخالفته الاحتمالية، كما اذا أذن في‌ارتكاب بعض الاطراف دون بعض، فان مرجع هذا الاذن الى جواز المخالفة الاحتمالية .

٣) هذا أيضاً قيـد للمخالفة ، يعني : بل يجـوز الاذن في ارتكاب جميع الاطراف الموجب لجواز المخالفة القطعية ، وهذه العبارة كالصريحة في نفي العلية التامة، وأن العلم‌الاجمالي مقتض بالنسبة الى كلتاالمرحلتين أعني وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين ، فتدبر .

٤) هذا اشارة الى ماتقدم ممايتراءى من‌محذور منافاة الترخيص‌في ارتكاب بعض الاطراف للحكم الواقعي المعلوم اجمالا ،كما اذا علم اجمالا حرمة أحد شيئين ، فان الاذن في ارتكابهما ينافي المعلوم بالاجمال .

بذلك . وان شئت فقل: ان حكم العقل في‌باب الاطاعة معلق على عدم تصرف الشارع في كيفيتها ، وهذا غير حكمه بتنجيز العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي ، وقدعرفت عدم المنافاة بين‌حجية العلم الاجمالي بنحوالعلية التامة وبين‌الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي تعبداً .

مع المقطوع اجمالا انما[1] هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية[2].

[لايقال: ان التكليف فيهما لايكون بفعلي. فانه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية، مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك][3] ضرورة[4] عدم

١) هذا دفع محذور التنافي المذكور، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «ولا مانع من الترخيص»، وحاصله: أن المناقضة هنا بين اذن الشارع في ارتكاب بعض الاطراف وبين العلم الاجمالي بالتكليف وجوباً أو حرمة بعينها موجودة بين الحكم الظاهري والواقعي في الشبهات غيرالمحصورة والشبهات البدوية من غير تفاوت بين المقامين، فما يدفع به محذورها هناك يدفع به محذورها هنا، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند تعرض المصنف (قده) لها بقوله: «ضرورة عدم تفاوت ... الخ».

٢) أي: غيرالمقرونة بالعلم الاجمالي التي لاعلم فيها بالتكليف، فان الاذن فيها انما هو على تقدير وجود الحكم فيها واقعاً، ومع هذا الاحتمال لايمكن الاذن، لان احتمال المناقضة كالقطع بها في الامتناع، وأشار بقوله: «بل» الى أن اشكال التناقض موجود فيما يجري فيه الاصل قطعاً مع عدم العلم بالتكليف، فما يدفع به اشكال التناقض هناك يدفع به هنا.

٣) هذا الاشكال وجوابه لم يوجدا في بعض النسخ، وعلى فرض ثبوتهما فهما مستدركان، لاستفادة مضمونهما من مطاوي ما تقدم.

٤) تعليل لاطراد محذور المناقضة وعدم اختصاصه بالعلم الاجمالي في الشبهة المحصورة، وأن هذا المحذور العقلي موجود بين الحكم الواقعي وبين

تفاوت في المناقضة بين التكليف[١] الواقعي والاذن في الاقتحام [بالاقتحام] في مخالفته بين الشبهات[٢] أصلا [في المناقضة بينهما بذلك أصلا] ، فمابه التفصي[٣] عن المحذور فيهما كان[٤] به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة أيضاً[٥] كما لا يخفى. وقد أشرنا[٦]

الاذن في مخالفته كما هو مقتضى الحكم الظاهري المدلول عليه بالامارة أو الاصل العملي في جميع الشبهات سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي من المحصورة وغيرها ، أم مجردة عنه كالشبهة البدوية .

١) متعلق بـ «المناقضة» وقوله : «الاذن في الاقتحام» بالجر عدل للتكليف الواقعي ، وقوله : «في مخالفته» متعلق بالاذن .

٢) متعلق بـ «عدم التفاوت» وقوله : «أصلا» قيد لـ «عدم تفاوت».

٣) بعد تسجيل الاشكال وعدم اختصاصه بالشبهة المحصورة قال : فبكل ما يتفصى به عن الاشكال في هاتين الشبهتين ـ يعني غير المحصورة والشبهة البدوية ـ يتفصى به في المقام وهو الشبهة المحصورة .

٤) خبر «فما به التفصي» والمراد بالموصول هو الوجه الذي يجمع به بين الحكم الظاهري والواقعي ، وضمير «عنه» يرجع الى المحذور ، وضمير «به» الى التكليف .

٥) قيد لقوله : «كان به التفصي» .

٦) يعني : في أواخر الامر الرابع بقوله: « قلت : لابأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ... الخ » فراجع .

اليه[١] سابقاً، ويأتى انشاء الله مفصلا[٢].

نعم[٣] كان العلم الاجمالى كالتفصيلى في مجرد الاقتضاء لافى العلية التامة (×)،

---

١) أي: الى مابه التفصي وهو وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

٢) في أوائل البحث عن حجية الامارات وملخص ماأفاده في الموردين هو: حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، والظاهري على الفعلي الحتمي، وعدم كون الحكمين حينئذ متناقضين بل هما من الخلافين اللذين يجتمعان، وانتظر لتوضيح البحث في ذلك هناك.

٣) هذا استدراك على ماذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الاجمالي، كمحفوظيتها في الشبهة البدوية وغير المحصورة، حيث انه يتراءى منه كون العلم الاجمالي حينئذ كالشك البدوي، فاستدرك على ذلك بقوله: « نعم » وحاصله: أن العلم الاجمالي ليس كالشك البدوي في عدم الاقتضاء للتنجيز، بل هو مقتض لتنجز التكليف بالنسبة الى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك، وهذا هو القول الذي اختاره المصنف هنا، ولكن عدل عنه في بحث الاشتغال وفي حاشيته التي ستتلى عليك.

(×) لكنه لايخفى أن التفصي عن المناقضة على مايأتي لما كان بعدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي مالم يصر فعلياً، والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لامحالة غير فعلي، وحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته، بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أوزجره ولواجمالا بلزوم موافقته واطاعته. نعم لوعرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أوعقلا، كما اذا كان مخلا بالنظام فلا تنجز حينئذ، لكنه لاجل عروض الخلل بالمعلوم، لالقصور العلم عن ذلك

فيوجب تنجز التكليف أيضاً[١] لو لم يمنع عنه[٢] مانع عقلا كما كان في أطراف كثيرة[٣] غير محصورة ، أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها[٤] كما هو[٥] ظاهر « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » .

---

١) يعني : كالعلم التفصيلي .

٢) يعني ، عن تنجز التكليف ، فان شأن المقتضي تأثيره في وجود مقتضاه بشرط عدم المانع عن تأثيره فيه ، ففي المقام يكون العلم الاجمالي مقتضياً لتنجز التكليف ان لم يكن هناك مانع عنه عقلا كعدم القدرة على الاحتياط كما في أطراف الشبهة غير المحصورة ، حيث ان عدم القدرة على الاحتياط فيها مانع عقلي عن تنجز التكليف .

٣) هذا مثال لوجود المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الاجمالي .

٤) أي : في الاطراف ، وهذا مثال لأذن الشارع في ارتكاب الاطراف ، وحاصله : أن الشارع اذا أذن في الاقتحام في أطراف الشبهة المحصورة كان ذلك مانعاً شرعياً عن تنجيز العلم الاجمالي ، فمنافاة الاذن في ارتكاب بعض الاطراف مع احتمال وجود الحكم الواقعي في المقام كمنافاة الاذن في الشبهة البدوية، فالوجه الذي يدفع المنافاة هناك يدفعها في المقام أيضاً .

٥) أي : الاذن في الاقتحام اذ ظاهره بقرينة قوله عليه السلام : « بعينه » هو جواز ارتكاب الاطراف ، لعدم معرفة الحرام بعينه منها .

كما كان الامر كذلك فيما اذا أذن الشارع في الاقتحام، فانه أيضاً موجب للخلل في المعلوم ، لا للمنع عن تأثير العلم شرعاً ، وقد انقدح بذلك أنه لامانع عن تأثيره شرعاً أيضاً ، فتأمل جيداً .

وبالجملة[١]: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته[٢] مع القطع به بين أطراف [أفراد] محصورة وعدم[٣] صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن[٤] في الاقتحام فيها هو[٥] كون القطع الاجمالي مقتضياً للتنجز لاعلة تامة (*).

---

١) غرضه: اثبات اقتضاء العلم الاجمالي للتنجيز - دون العلية التامة - بمايترتب عليه من اللوازم، تقريبه: أن مقتضى حكم العقل بصحة المؤاخذة على مخالفة العلم الاجمالي اذاكانت أطرافه محصورة، وبعدم صحتها اذا لم تكن محصورة، أو كانت محصورة ولكن أذن الشارع في الاقتحام فيها هو كون العلم الاجمالي مقتضياً للتنجيز، لاعلة تامة له، فتنجيزه معلق على عدم المانع عقلا أو شرعاً.

٢) أي: مخالفة التكليف مع القطع به بين أطراف محصورة.

٣) بالجر معطوف على «صحة المؤاخذة» وضمير «صحتها» راجع الى المؤاخذة.

٤) معطوف على «مع عدم» وضمير «حصرها» راجع الى الاطراف.

٥) خبر لقوله: «قضية» وضمير «منها» راجع الى أطراف محصورة.

(*) قد عرفت في التعليقة السابقة: أن عدم صحة المؤاخذة في الشبهة غير المحصورة انما هو لاجل ارتفاع التكليف المعلوم اجمالاً بعدم القدرة على الامتثال، أو بالضرر، أو بالحرج، وليس نفس عدم الحصر مانعاً عن تأثير العلم الاجمالي في التنجيز حتى يقال: ان تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لاالعلية التامة. كما أن الاذن في الاقتحام في بعض أطراف الشبهة المحصورة لايدل على كون العلم الاجمالي مقتضياً للحجية لاعلة تامة لها، وذلك لما مر في التعليقة السابقة من أن تصرف الشارع في مرحلة الفراغ عن التكليف الثابت بالعلم الاجمالي

وأما احتمال أنه[١] بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة

---

١) أي: العلم الاجمالي ، وهذا اشارة الى القول الثاني الذي تعرض له المصنف ، وهو التفصيل في حجية العلم الاجمالي، وأنها بنحو الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية وبنحو العلية التامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، ويستفاد هذا من كلمات شيخنا الاعظم في مبحثي العلم الاجمالي والاشتغال، حيث انه (قده) في الشبهة المحصورة بعد أن حكم بحرمة المخالفة القطعية لوجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها ـ قال بعد جملة كلام له فيما يدل على كونه مقتضياً للزوم الموافقة القطعية ما لفظه :

«نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فاذن الشارع في أحدهما لايحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير ، وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين» ويستفاد منه اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، اذ لو كان علة له لم يصح اذن الشارع في ارتكاب بعض الاطراف، كما يستفاد منه عليته لحرمة المخالفة القطعية ، اذ لو لم يكن علة لها جاز الاذن في ارتكاب جميع الاطراف لابعضها .

وقال في مبحث العلم الاجمالي فيما يدل على كونه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية مالفظه: «وأما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي

كتصرفه في الفراغ عن التكليف المحرز بالعلم التفصيلي لاينافي تنجيز العلم بنحو العلية التامة ، فلاحظ .

القطعية، فضعيف[1] جـداً، ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين[2] [المناقضة] كالقطع بثبوتهما[3] [بثبوتها]

فالظاهـر عدم جوازهـا سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائيـن المشتبهين المخالف لقول الشارع : اجتنب عن النجس أو كترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم، لان ذلك معصية لذلك الخطاب، لان المفـروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائيـن و وجوب صلاة الظهر والعصر، و كذا لو قال: أكرم زيداً واشتبه بين شخصين : فان ترك اكرامهما معصية ... الخ».

١) هذا جواب «وأما احتمال» وحاصله : أنه لاوجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة كذلك، بدعوى الاقتضاء في الاولى والعلية في الثانية، وذلك لان محذور الاذن في ارتكاب جميع الاطراف - وهو التناقض بين الترخيص وبين التكليف المعلوم اجمالا الذي دعا الشيخ الاعظم وغيره الى الالتزام بالعلية بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية - موجود بعينه في الترخيص في بعض الاطراف أيضاً، لان المعلوم بالاجمال اذا انطبق على مورد الاذن لزم التناقض أيضاً، غاية الامر أن التناقض في صورة الترخيص في جميع الاطراف قطعي وفي صورة الترخيص في بعضها احتمالي، واحتمال صدور التناقض من العاقل - فضلا عن الحكيم - كالقطع بصدوره في استحالته، فاذا جاز الاذن في ارتكاب بعض الاطراف جاز في الكل . و عليه فيكـون العلم الاجمالي مقتضياً مطلقاً وبلاتفاوت بين الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية .

٢) يعني : ثبوت المناقضين في الترخيص في بعض الاطراف، والمـراد بالمتناقضين الحكم المعلوم بالاجمال والحكم الظاهري الذي هو مقتضى الاصل.

٣) أي : كالقطع بثبوت المتناقضين، وذلك في الاذن في ارتكاب جميع

في الاستحالة، فلا يكون[١] عدم [هدم] القطع بذلك[٢] معهما [معها] موجباً لجواز الاذن في الاقتحام[٣]، بل لو صح معهما[٤] [معها] الاذن فى المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً[٥]، فافهم[٦].

الاطراف الموجب للاذن في المعصية القطعية، فكما أن مناقضة الحكم الالزامي المعلوم اجمالا الترخيص في جميع الاطراف ضرورية، فكذلك مناقضته للترخيص في بعض الاطراف .

١) هذا متفرع على التساوي بين المناقضة القطعية وبين المناقضة الاحتمالية، يعني: أن مجرد عدم القطع بالمناقضة في الاذن بارتكاب بعض الاطراف لايسوغ الاذن فيه، بل يكون احتمال التناقض كالعلم به في الاستحالة، فلايجوز الاذن في ارتكاب شيىء من الاطراف .

٢) أي : بثبوت المتناقضين، ويمكن جعل المشار اليه «التناقض» المستفاد من قوله : «المتناقضين» وضمير «معهما» راجع الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية .

٣) يعني : في بعض الاطراف .

٤) أي: مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية . وفي بعض النسخ «معها» ومرجع الضمير حينئذ «المناقضة الاحتمالية» المستفادة من العبارة .

٥) يعني: صح الاذن في المخالفة القطعية كالاذن في المخالفة الاحتمالية، لوحدة المناط ـ وهوعدم التضاد ـ اذ الاذن في ارتكاب بعض الاطراف كاشف عن عدم التناقض أو التضاد، و هذا موجود أيضاً في الترخيص في الكـل، وحيث لم يقل أحد بجواز ارتكاب جميع الاطراف في المخالفة القطعية، فلابد من عدم القول بجواز الارتكاب في المخالفة الاحتمالية أيضاً .

٦) لعله اشارة الى : أن الاذن في ارتكاب بعض الاطراف يمكن أن يكون

ولا يخفى أن المناسب[١]

بنحو جعل البدل عن الواقع بأن يجعل الشارع الباقي ـ وهو البعض الآخر الذي لم يرتكبه المكلف ـ بدلا عن الحرام الواقعي، كما هو مذهب من من جوز ارتكاب ما عدا ما يساوي مقدار الحرام الواقعي أو أزيد كالمحقق القمي(قده) في القوانين، فلامحذور فيه حينئذ، وهذا بخلاف الاذن في جميع الاطراف .

١) اعلم : أن كل مايعد من شؤون القطع وأحكامه ينبغي البحث عنه في مبحث القطع، و كل مايعد من أحكام الشك وشؤونه ينبغي البحث عنه في المقصد المتكفل لمباحث البراءة والاشتغال . وعلى هذا فالمناسب هنا البحث عن تأثير العلم الاجمالي في التنجيز بنحو الاقتضاء أو العلية التامة أو عدم تأثيره أصلا ، فعلى القول بتأثيره فيه بنحو العلية التامة مطلقاً ـ يعني بالنسبة الى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك ـ لايبقى مجال للبحث عنه في البراءة والاشتغال، لكونه حينئذ كالقطع التفصيلي في عدم امكان التعبد بشيء من الاصول معه . وعلى القول بتأثيره بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث عنه في الاشتغال عن وجود المانع وعدمه ، ولامجال للبحث عنه في البراءة ، اذ المفروض العلم بالتكليف النافي للشك الذي هو موضوع الاصول . وعلى القول بتأثيره بنحو العلية التامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية والاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية لايبقى مجال للبحث عن الجهة الاولى ـ وهي التنجيز واثبات التكليف ـ اذ التكليف بالنسبة اليها حينئذ ثابت ومنجز، ويبقى المجال للبحث عن الجهة الثانية وهي ثبوت التكليف وعدم ثبوته، وأنه ان وجد المانع من تنجزه فهو غير ثابت، وان فقد فهو ثابت . وعلى القول بعدم تأثير العلم الاجمالي أصلا وكونه كالشك البدوي يبحث عنه في البراءة فقط ، لكونه كسائر الشكوك

. . . .

في موضوعيته لاصل البراءة .

فالمتحصل : أنه بناء على تأثير العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث في الاشتغال عن وجود المانع وعدمه ، وبناء على عدم تأثيره مطلقاً يبحث في البراءة عن جريان الاصل في أطراف العلم الاجمالي .

وكيف كان فغرض المصنف (قده) التعريض بشيخنا الاعظم (قده) بوجهين:

الاول : أنه تكلم في العلم الاجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفة القطعية وأوكل البحث عن وجوب الموافقة القطعية أو كفاية الاحتمالية الى مباحث الاشتغال، قال الشيخ في المقام الاول من العلم الاجمالي: «أما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي ، فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسالة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية» وحاصل تعريض المصنف به : أن المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة في مباحث القطع ، لرجوعهما الى تنجيزه ، فلا وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه الى البراءة والاشتغال اللذين موضوعهما الشك .

الثاني : أن الشيخ الاعظم تعرض لعلية العلم الاجمالي لكل من حرمة المخالفة ووجوب الموفقة القطعيتين في بحث الاشتغال ، حيث عقد للشبهة المحصورة مقامين، فقال: «أما المقام الاول، فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها» . وقال في المقام الثاني: «فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور ...» وحاصل التعريض به: أنهما من آثار العلم لا الشك، فالمناسب

للمقام[١] هو البحث عن ذلك[٢]، كما أن[٣] المناسب في باب البراءة والاشتغال بعدالفراغ هاهنا[٤] عن أن تأثيره في التنجز بنحو[٥] الاقتضاء لاالعلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، وعدم ثبوته، كمالامجال بعدالبناء على أنه[٦] بنحو العلية للبحث عنه هناك[٧] أصلا، كما لايخفى. هذا[٨]

هو البحث عنهما هنا، وما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلا أو شرعاً في بعض الاطراف أو جميعها بعد البناء على أن العلم الاجمالي مقتض لكلتا المرتبتين، كما أنه لاوجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على عليته التامة للتنجيز مطلقاً كما لايخفى.

وبالجملة: كل مايعد من شؤون العلم كاستحقاق العقوبة على مخالفته يناسب البحث عنه هنا، وكل مايعد من شؤون الجهل ينبغي البحث عنه في المقصد المعقود لاحكام الشك من البراءة والاشتغال.

١) أي: البحث عن أحكام القطع.

٢) يعني: عن تنجيز العلم الاجمالي بنحو العلية أو الاقتضاء.

٣) هذا اشارة الى الاشكال الثاني على الشيخ، وقد تقدم بقولنا: «الثاني أن الشيخ الاعظم تعرض ... الخ».

٤) أي: في أحكام القطع، وضمير «تأثيره» راجع الى العلم الاجمالي.

٥) خبر «أن تأثيره»، وقوله: «هو البحث» خبر «أن المناسب».

٦) أي: أن العلم الاجمالي، وضمير «ثبوته» راجع الى المانع.

٧) يعني: في البراءة والاشتغال، وضمير «عنه» راجع الى ثبوت المانع، وقوله: «للبحث» متعلق بقوله: «لامجال».

٨) أي: ماتقدم الى هنا من كون العلم الاجمالي علة تامة أومقتضياً انما هو

بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به[١].

وأماسقوطه به[٢] بأن يوافقه اجمالا فلااشكال فيه[٣] في التوصليات ، وأما في العبادات[٤] [العبادة] فكذلك[٥] فيما لايحتاج الى التكرار ،

بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجيزه به .

١) أي : تنجز التكليف بالعلم الاجمالي .

٢) أي: سقوط التكليف بالعلم الاجمالي وضمير «يوافقه» راجع الى التكليف. وهذا هو المقام الثاني من مقامي الامر السابع ، وحاصله : أنه يبحث تارة عن الامتثال العلمي الاجمالي في التوصليات . وهي التي يكون المطلوب فيها نفس وجودها في الخارج بأي داع كان ولو بدون قصد القربة . وأخرى يبحث عنه في التعبديات ، فيقع الكلام في جهتين ، الاولى في التوصليات . الثانية في التعبديات .

٣) أي: في السقوط بمعنى موافقة التكليف اجمالا وهذابيان الجهة الاولى، وحاصلها : أن المقصود بالتوصليات وجوده في الخارج بأي نحو اتفق من غير فرق بين توقف الاحتياط في التوصليات على التكرار وعدمه .

٤) هذابيان الجهة الثانية ، وفيه موضعان للكلام . الاول : في الاحتياط غير المستلزم للتكرار الثاني : في الاحتياط المستلزم لـه وشرع في بيان الموضع الاول بقوله : «وأما في العبادات فكذلك فيمالايحتاج الى التكرار...» وحاصله : أن الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار فلااشكال في سقوط التكليف به ، كما اذا ترددت العبادة ـ كالصلاة ـ بين عشرة أجزاء وتسعة ، فان الاحتياط فيها يتحقق باتيان عشرة ، ولايتوقف على تكرار الصلاة ، ويسقط التكليف بـه سواء كان المشكوك فيه جزءاً أم شرطاً.

٥) يعني : لااشكال في السقوط .

كما اذا ترددت عبادة [تردد أمر عبادة] بين الاقل والاكثر، لعدم[١] الاخلال بشيىء ممـا يعتبر أو يحتمل اعتباره[٢] في حصول الغرض منها مما[٣] لايمكن أن يؤخذ فيها، فانه[٤] [لكونه] نشأ من قبل الامر بها كقصد[٥] الاطاعة، والوجه والتميز[٦] [التمييز]

---

١) تعليل لمشروعية الاحتياط غير المستلزم للتكرار في العبادات وعدم الاشكال في سقوط التكليف به، وحاصله: أنه اذا أتى بالاكثر، فلايقدح ذلك في الامتثال وسقوط الامر، لعدم كونه موجباً للاخلال بمايعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة من القيود التي لايعقل أن تؤخذ في نفس العبادة، كقصد القربة والوجه والتميز، لتأخرها عن الامر ولنشوها عنه، فكيف يمكن أخذها في موضوع الامر. نعم يكون الاحتياط مخلا بقصد الجزئية أو الشرطية بالنسبة الى المشكوك فيه، الا أن دخل قصدها في حصول الغرض من العبادة في غاية الضعف والسقوط. وعلى هذا فلااشكال في مشروعية الاحتياط في العبادات فيمالايلزم منه التكرار.

٢) الضمير راجع الى الموصول المراد به الشيىء.

٣) بيان لقوله: «ما يعتبر أو يحتمل» وضميرا «منها، فيها» راجعان الى العبادة.

٤) تعليل لقوله: «لايمكن أن يؤخذ» وقد عرفت اجمالا وجه عدم امكان الاخذ في نفس العبادة بحيث تكون على حذو سائر ماله دخل في متعلق الامر، وضمير «بها» راجع الى العبادة.

٥) مثال لمايعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة، ولايمكن أخذه في نفس العبادة.

٦) مثالان لمايحتمل اعتباره في حصول الغرض، مع عدم امكان أخذهما

فيما[١] اذا أتى بالاكثر ، ولا يكون اخلال حينئذ[٢] الا بعدم اتيان ماالحتمل جزئيته[٣] على تقديرها بقصدها[٤] ، واحتمال دخل قصدها[٥] في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية .

في نفس العبادة ، وسيأتي المراد منهما .

١) متعلق بقوله : «لعدم الاخلال» ومحصل غرضه : أن الاحتياط في العبادة ـ اذا لم يلزم منه تكرار ـ لامانع عنه أصلا ، لانه ليس مخلا بشيء مما يعتبر في نفس العبادة من الاجزاء والشرائط ، اذ المفروض الاتيان بتمامها، أو يعتبر في الغرض من العبادة مما يقطع باعتباره في تحقق الغرض كقصد القربة ، أو يحتمل اعتباره كقصد الوجه والتميز ، ضرورة امكان قصد القربة بما علم دخله في العبادة جزءاً وشرطاً ، وامكان قصد الوجه والتميز أيضاً بما علم دخله في نفس العبادة من الاجزاء والشرائط . نعم يلزم الاخلال بقصد جزئية المشكوك فيه على تقدير كونه جزءاً واقعاً، وقد أشار الى هذا بقوله : «ولايكون اخلال» .

٢) يعني : حين الاحتياط باتيان الاكثر لاحتمال وجوبه .

٣) الضمير راجع الى «ما» الموصول المراد به الشيء .

٤) متعلق بـ «اتيان» والضميران راجعان الى الجزئية .

٥) أي: الجزئية، وغرضه دفع توهم، وهو:أن دخل قصد جزئية المشكوك فيه في حصول الغرض على فرض جزئيته واقعاً مانع عن الامتثال الاحتياطي باتيان الاكثر ، لكونه مخلا بالقصد المزبور ومفوتاً له .

وحاصل الدفع : أن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض في غاية الوهن ، فالاخلال بقصد الجزئية لايضر بالاحتياط أصلا كما لايخفى .

والوجه في وهن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض هو عدم

وأما[١] فيما احتاج الى التكرار، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة[٢]

الدليل على دخله في معلوم الجزئية فضلا عن محتملها، بل الدليل قائم على عدم اعتباره، لاقتضاء الاطلاقات المقامية لعدم الاعتبار كما لايخفى، فقصد مشكوك الجزئية أو الشرطية حينئذ يكون تشريعاً محرماً (*).

١) هذا هو الموضع الثاني، وهو الاحتياط في العبادة المستلزم للتكرار، وفيه جهتان:

الاولى: في الامتثال الاحتياطي مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي.

الثانية: في الامتثال الاحتياطي مع عدم التمكن من الاطاعة العلمية التفصيلية.

أما الجهة الاولى ـ وهي التي أشار اليها المصنف بقوله: «وأما فيما احتاج الى التكرار» ـ فحاصلها: أن الاحتياط المستلزم للتكرار ـ كالصلاة الى جهتين أو أزيد في اشتباه القبلة، أو في الثوبين المشتبهين مع التمكن من تشخيص القبلة أو تمييز الثوب الطاهر عن المتنجس ونحو ذلك من الامثلة ـ قد استشكل فيه بوجوه ثلاثة يأتي بيانها في طي شرح كلمات المصنف.

٢) هذا هو الوجه الاول، وحاصله: أن الاحتياط المتوقف على التكرار مخل بقصد الوجه وهو الوجوب، حيث انه حين الاتيان بكل واحدة من الصلاتين لايعلم بوجوبها حتى بقصد الوجوب، بل كل منهما محتمل الوجوب، فلايمكن قصد الوجوب بالنسبة الى واحدة منهما بعينها، مع أن قصد الوجوب دخيل في تحقق الامتثال حسب الفرض. ولافرق فيماذكرناه بين كون الاحتياط المستلزم

(*) ومع الغض عن الاطلاق المقامي، وتسليم اعتبار قصد الجزئية يمكن منع اعتباره في المقام أيضاً، لاختصاصه بصورة العلم بها. وأما مع الجهل بها فلا دليل على اعتباره فيه، اذ لا اطلاق في دليله، والمتيقن منه هو صورة العلم بها.

وبالتميز [وبالتمييز] أخرى[1]، وكونه[2] لعباً وعبثاً ثالثة .

وأنت خبير[3]

للتكرار في الشبهات الموضوعية كالمثالين المزبورين ونظائرهما ، وبين كونه في الشبهات الحكمية ، كدوران فريضة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة، ودوران الوظيفة في بعض الموارد بين القصر والاتمام ، مع التمكـن في الجميع من ازالة الشبهة والامتثال العلمي التفصيلي كما هو المفروض .

١) هذا هو الوجه الثاني ، وحاصله : أن تكرار العبادة يوجب الاخلال بالتمييز ، وهو احراز عنوان المأمور به الواقعي ، لوضوح عدم العلم بكون هذا المأتي به هو المأمور به بحيث ينطبق عليه عنوان المأمور به ، ويكون هذا المأتي به مصداقه .

وبالجملة : فالتمييز وقصد الوجه يفوتان في الامتثال الاحتياطي .

٢) أي: التكرار، وهذا هو الوجه الثالث، وحاصله: أن التكرار لعب وعبث بأمر المولى ، ولا يكون اطاعة له بنظر العقلاء ، اذ الواجب صلاة واحدة ، فلاوجه لتكريرها .

٣) هذا شروع في رد الوجوه الثلاثة المتقدمة وأشار الى رد الوجه الاول بقوله: «بعدم الاخلال بالوجه بوجه» وحاصله: أنه لايلزم من التكرار اخلال بقصد الوجه ، حيث ان الداعي الى فعل كل واحد واحد من المحتملين أو المحتملات هو الامر المتعلق بالواجب ، فاتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الامر، فلامحالة يكون قاصداً للواجب، فقصد الوجه ـ أعني الوجوب ـ موجود قطعاً، وحينئذ فيقصد الوجوب بنحو الغاية تارة بأن ينوي «أصلي صلاة الظهر لوجوبها» وبنحو الوصف أخرى بأن يقصد «أصلي الصلاة الواجبة» فليس التكرار مخلا

بعدم الاخلال بالوجه بوجه[١] في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه[٢]، غاية[٣] الامر أنه لاتعيين له ولا تميز[٤]، فالاخلال انما يكون به، واحتمال[٥]

بقصد الوجه. نعم يكون التكرار مخلا بالتمييز، لعدم تمييزه للمأمور به عن غيره، لان احتمال انطباق المأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود.

لكن عدم التميز ليس مخلا بالاطاعة ومانعاً عن صدق الامتثال، اذ لادليل على اعتباره كما سيأتي.

١) أي: لايخل بوجه المأمور به الواقعي بوجه من وجهيه، وهما قصده بنحو الغاية أو بنحو الوصف، يعني: أن التكرار غير مانع عن قصد الوجه أصلا لاغاية ولا وصفاً.

٢) أي: لوجوب الواجب، وهو متعلق بـ «الاتيان» وهذا تقريب أخذ قصد الوجه غاية كما تقدم مثاله بقولنا: «أصلي صلاة الظهر لوجوبها».

٣) يعني: أن الاشكال ليس من ناحية فقد قصد الوجه، بل الاشكال يكون من جهة عدم التمييز، لعدم تمييز المأمور به عن غيره كما هو واضح.

٤) عطف تفسير لـ «لاتعيين» والمراد عدم تعين المأمور به الواقعي وعدم تميزه عند المكلف وان كان له تعين وتميز في الواقع. وعلى هذا فالصواب التعبير بـ «لاتعين له» من باب التفعل كما عبر «التميز» من بابه، لان التعين كالتميز وصف قائم بنفس المأمور به. كما أن الصواب جعلهما من باب التفعيل ان كان المقصود بهما فعل المكلف.

وبالجملة: فاما أن يجعل كلاهما من باب التفعل أو كلاهما من باب التفعيل وان كان الاول أولى.

٥) هذا اشارة الى رد الوجه الثاني من وجوه الاشكال الثلاثة المتقدمة،

اعتباره أيضاً[١] في غاية[٢] الضعف، لعدم[٣] عين منه ولا أثر في الاخبار، مع أنه[٤] مما يغفل عنه غالباً،

وحاصله: أن اخلال الاحتياط بالتميز وان كان مسلماً، لكنه غير قادح، لان احتمال اعتباره ضعيف جداً لوجهين سيأتي بيانهما.

وبالجملة: فالاخلال اما غير لازم كما في قصد الوجه، واما غير قادح كما في التميز، لما سيأتي.

١) يعني: كضعف الاشكال عليه بلزوم الاخلال بقصد الوجه، فالاولى جعل كلمة «أيضاً» بعد قوله: «في غاية الضعف» وضميرا «به، اعتباره» راجعان الى التميز.

٢) خبر قوله: «واحتمال» ودفع له.

٣) تعليل لقوله: «في غاية الضعف» وهذا هو الوجه الاول من وجهي ضعف اعتبار التميز، وحاصله: أن تمييز المأمور به غير لازم على المكلف حين الامتثال، وذلك لعدم الدليل على اعتباره في الاخبار.

٤) أي: التميز، وضمير «منه» راجع الى «ما» الموصول، وهذا هو الوجه الثاني من وجهي ضعف اعتبار التميز.

وتوضيحه: أن الشيء الذي يكون له دخل في الغرض تارة يكون مما هو مركوز في أذهان عامة الناس، وأخرى لايكون كذلك، بل مما يغفل عنه العامة. فان كان من قبيل الاول لم يلزم على المتكلم بيانه، لكفاية تنبه العامة له وارتكازه لديهم في عدم فوات الغرض، فيصح الاعتماد على هذا الارتكاز وعدم تعرض المتكلم لبيانه نظير اعتبار السلامة في البيع، فانه مرتكز عند المتعاقدين ولذا لايصرح به في العقد ويكتفى في اعتبارها على هذا الارتكاز.

وان كان من قبيل الثاني لزم على المتكلم بيانه، والا لاخل بغرضه، اذ

وفي مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله[1] في الغرض، والا[2] لاخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً.

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً، فمع (*)

ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه عند عدم بيانه. والتمييز من القسم الثاني، لغفلة عامة الناس عن دخله في الغرض، فلو كان دخيلا فيه لزم التنبيه عليه، والا لاخل بالغرض اللازم استيفاؤه. وقد عرفت الاشارة الى خلو الاخبار عن اعتبار التميز، فيقطع حينئذ بعدم دخله في الغرض.

١) هذا الضمير وضميرا «مثله، اعتباره» راجع الى الموصول المراد به مما يغفل عنه غالباً.

٢) يعني: وان لم ينبه عليه لاخل بالغرض كما نبهنا سابقاً على لزوم التنبيه على مايغفل عنه عامة الناس مع دخله في الغرض، وقوله: «سابقاً» يعني: في مبحث التعبدي والتوصلي.

(*) العبارة لاتخلو عن قصور، فالاولى أن تكون هكذا: «ففيه ـ مع أنه ممنوع، اذ يمكن أن يكون التكرار لداع عقلائي فلا يكون عبثاً ـ أنه لو سلم كونه لعباً وعبثاً فهو انما يضر ... الخ».

وكيف كان ينقدفع اشكال العبثية بنشؤ التكرار عن داع عقلائي، بداهة عدم كونه حينئذ لعباً عندهم، فما في تقرير[1] بعض الاعاظم من «أن هذا الجواب غير واف بدفع الاشكال، لان اللعب ان سرى الى نفس الامتثال لايجدي كونه بغرض عقلائي، اذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد القربة، ولا يجدي في صحتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائي، بل لابد من صدورها عن قصد التقرب،

---

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٨٣.

أنه[١] ربما يكون لداع عقلائي [عقلاني] انما[٢] يضر اذا كان لعباً بأمر

١) أي : التكرار ، وهذا اشارة الى رد الوجه الثالث من وجوه الاشكال الثلاثة المتقدمة على الاحتياط ، وقد دفع المصنف هذا الوجه بوجهين يأتي توضيحهما . وكيف كان فأما الوجه الاول وهو الذي أشار اليه بقوله: « فمع أنه ... » فحاصله: أن التكرار يمكن أن يكون لداع عقلائي يخرجه عن اللغوية والعبث ، كما اذا كان تحصيل العلم التفصيلي موجباً لمشقة أو مستلزماً لمنة ، بحيث يكون التكرار أهون من تحملهما، فيكرر الصلاة لذلك ، أو نحوه من الاغراض العقلائية المخرجة لتكرير العبادة عن اللغوية والعبث ، فلا يكون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى بعد انبعاث العبد عن أمره بالنسبة الى جميع الافراد .

٢) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله :ـ بعد تسليم عبثية التكرار ـ أنه انما

واللعب لايوجب القرب ، فلا يصح التقرب به » .

لايخلو من الغموض ، ضرورة أنه بالغرض العقلائي تنتفي لعبية التكرار، لامتناع اجتماع الغرض العقلائي واللعبية ، حيث انهما ضدان ، فلم يظهر معنى لقوله : « لان اللعب ان سرى الى نفس الامتثال ... الخ » لان السراية فرع وجود الساري ، وهو منتف بالفرض .

مع أنه بعد فرض وجود اللعب مع الغرض العقلائي كيف يسري الى نفس الامتثال المتحقق باتيان المأمور به الواقعي ، مثلا اذا كرر الصلاة في الثوبين المشتبهين مع كون التكرار لغرض عقلائي ، فان الامتثال يتحقق بفعل الصلاة في الثوب الطاهر ، فهل تسري اليها لعبية الصلاة الاخرى الواقعة في الثوب المتنجس؟ وهل يتصور بينهما رابط يوجب هذه السراية ؟ وأما قصد القربة فالمفروض حصولها ، لكون الاتيان بقصد اطاعة الامر .

المولى[١] ، لا في كيفية اطاعته[٢] بعد حصول الداعي اليها[٣] ، كمـا لايخفى . هذا[٤]

يقدح اذاكان لعباً بأمر المولى، حيث انالتكرار حينئذ لايكوناطاعة مع فرض الاستهزاء بالامر،فليس منبعثاً عنأمره، ولا اشكال حينئذ في عدم صدق الاطاعة، لكن هذا لايختص بصورة التكرار ، بل مع العلم التفصيلي بالمأمور به ، أو عدم استلزام الاحتياط للتكرار كدوران المأمور به بين الاقل والاكثر اذا أتى به مستهزءاً ولاعباً بالامر لايصح المأتي به، ولا يكون مجزياً أيضاً، لعدم تحقق الاطاعة ، كما لايخفى .

أما اذا كان أصل العمل منبعثاً عن أمر المولى ، ولم يكن له داع سواه ، غايـة الامر أنه لاعب في طريق الاطاعة ، وكيفيتها ، لا في نفس الاطاعة التي هي عبارة عن الانبعاث المترتب على بعث المولى ، فالعبث في هذه المرتبة ليس قادحاً في تحقق الاطاعة كما هو المطلوب .

فالمتحصل : أن التكرار ليس عبثاً أولا ، لامكان اقترانه بغرض عقلائي . وعلى تقديـره ليس عبثاً في نفس الاطاعة ثانياً ، بل انما هو في كيفيتها ، وهو غير قادح .

١) اللعب بأمر المولى هو الاستهزاء به كما مر آنفاً ، فالداعي الى الفعل حينئذ شيطاني لارحماني .

٢) أي : اطاعة الامر، والضمير المستتر في «اذا كان» راجع الى التكرار.

٣) أي : الى الطاعة ، والمراد بالداعي الى الاطاعة هو الامر .

٤) أي : ما ذكرناه من حكم الامتثال العلمي الاجمالي انما كان في ظرف القدرة على تحصيل الامتثال العلمي التفصيلي، وبه تم الكلام فيالجهة الاولى.

كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال (*) .

. . . .

(*) فعلى ما ذكره المصنف (قده) يكـون الامتثال الاحتياطي في عرض الامتثال العلمي التفصيلي، وهو الذي ينبغي المصير اليه، خلافاً للمحقق النائيني (قده) لذهابه الى أنه في طول الامتثال العلمي التفصيلي «نظراً الى اعتبار العلم التفصيلي بانطباق المأمور بـه على المأتي به حين العمل في الاطاعة عقلا ، وهو مفقود في الامتثال الاحتياطي المتوقف على التكرار، لعدم انبعاث العبد الى اتيان كل فرد الا عن احتمال الامر دون العلم به ، مع أنه يعتبر عقلا في الاطاعة الحقيقية الانبعاث عن الامر المعلوم تفصيلا، فمع التمكن منه لاتصل النوبة الى الاطاعة الاحتياطية .

ولـو فرض شك في جوازها مع امكان الاطاعة العلمية التفصيلية فأصالـة الاشتغال تقضي بعدم الاجزاء، حيث ان الشك في كيفية الاطاعة عقلا لافي دخل شيىء في المأمور به شرعاً حتى تجري فيه البراءة . ومن المعلوم أن الشك في مرحلة الفراغ مجرى قاعدة الاشتغال لاالبراءة .

نعم لا بأس بالامتثال الاحتياطي فيما اذا دار المعلوم بالاجمال بين الاقـل والاكثر كدوران الامر بين جزئية السورة للصلاة وعدمها، وذلك لتحقق الامتثال التفصيلي بالنسبة الى جملة العمل ، للعلم بتحقق الامر بجملته وان كان تعلقـه بالجزء مشكوكاً فيه » انتهى كلامه ملخصاً .

وفيه : أن المقام ليس من اطاعة الامر الاحتمالي ـ بعد تسليم اعتبار العلم بالامر عقلا في الاطاعة ـ وذلك لان كل فرد لايؤتى به الابداعي الامر القطعي، اذ المفروض حصول العلم به كالصلاة في الثوبين المشتبهين ، أو المرددة بين

. . . .

. . . .

القصر والاتمام، بالاتيان بكل فرد يكون بداعي الامر القطعي لا الامر الاحتمالي، وعدم تميز متعلقه لا يرفع قطعية الامر ولا يوجب انقلاب الانبعاث عن الامر القطعي الى الانبعاث عن الامر الاحتمالي .

وأما ما أفاده في مرجعية الاشتغال اذا شك في جواز الامتثال الاحتياطي مع التمكن من العلم التفصيلي ، ففيه : أن قصد القربة وما يتعلق به ان كان معتبراً فاعتباره شرعي لا عقلي كما تقدم تفصيله في الجزء الاول من هذا الشرح، فلو شك في اعتبار تميز متعلق الامر خارجاً في الاطاعة عقلا فالمرجع الاطلاق المقامي ، والا فأصل البراءة لا قاعدة الاشتغال .

ثم ان هنا أمراً ينبغي التنبيه عليه، وهو: أنه كما يجري الاحتياط في التبعديات كالصلاة ـ على ما تقدم آنفاً ـ كذلك يجري في التوصليات ، فاذا علم اجمالا باشتغال ذمته بدينار لزيد أو لعمرو ، فلا اشكال في جريان الاحتياط حينئذ بأن يعطي ديناراً لزيد وديناراً لعمرو ، وحصول اليقين بالفراغ وبراءة ذمته به . وفي الوضعيات كالطهارة ، فاذا اغتسل أو توضأ بمائعين أحدهما ماء مطلق والآخر مضاف ، أو غسل بهما متنجساً ارتفع الحدث والخبث .

وكذلك يجري الاحتياط في العقود والايقاعات ، فلو أنشأ البيع أو الطلاق بصيغ متعددة يعلم اجمالا بصحة احداها وترتب الاثر عليها حكم بتحقق البيع أو الطلاق .

والاشكال فيه ـ كما عن شيخنا الاعظم (قده)ـ «بأن الاحتياط ينافي الجزم المعتبر في الانشاء ، ولـذا لا يصح التعليق في الانشائيات اجماعاً » مندفع بأن

. . . .

. . . .

التعليق تارة ينشأ من تردد المنشيء في انشائه لاجل أمور خارجية كقدوم الحجاج ونحوه بأن يقول : « بعتك المتاع الفلاني ان قدم الحاج في هذا اليوم أو ان كنت عالماً أو هاشمياً أو ابن زيد مثلا » فان تعليق الانشاء في مثل هذه الموارد مانع عن صحته ، لعدم جزم المنشيء بما أنشأه من الامر الاعتباري النفساني ، اذ المفروض جهله بحصول المعلق عليه .

وأخرى ينشأ من عدم علمه بامضاء الشارع له مع جزمه بما أنشأه من الاعتبار النفساني ، فعدم جزمه ليس الا من جهة جهله بالسبب المؤثر شرعاً في ترتب الاثر . والقادح في صحة الانشاء هو الاول دون الثاني ، ولذا لو عامل الوالد مع ولده معاملة ربوية، أو طلق شخص زوجته ـ التي لم يدخل بها ـ حال الحيض أو تزوج بأخت زوجته المطلقة بائناً في عدتها، أو بالربيبة بعد تطليق أمها قبل الدخول بها وغير ذلك جاهلا بامضاء الشارع لها ثم انكشف صحتها، فلا اشكال في ترتب آثار الصحة عليها، بل لا ينبغي التأمل في صحتها مع العلم بعدم امضاء الشارع لها وانكشاف خطائه، حيث ان موضوع امضائه ـ وهو الاعتبار النفساني المنشأ جزماً من ناحية المنشيء ـ قد تحقق بالفرض ، وليس علم المنشيء بترتب الاثر الشرعي على انشائه دخيلا في الموضوع ، لخروجه عما هو فعله وتحت اختياره .

فالنتيجة : أن الانشاء جزمي لا تعليق فيه ، وهو الموضوع لامضاء الشارع، والمردد هو السبب المؤثر والممضى شرعاً ، لتردده بين هذا وذاك، وبالجمع بينهما يحصل العلم بتحقق ما هو الموضوع لامضاء الشارع، فيجري الاحتياط في العقود والايقاعات كجريانه في العبادات والتوصليات والوضعيات .

وأما اذا لم يتمكن الامن الظن به كذلك[١]

---

١) أي : من الظن بالامتثال تفصيلا ، وهذا شروع في الجهة الثانية وهي جواز الاحتياط المزبور عند تعذر الامتثال العلمي التفصيلي، وحاصل ماأفاده: أنه اذا لم يقدر على الامتثال العلمي التفصيلي ولكن تمكن من الامتثال الظني التفصيلي فله صور ، لان ذلك الظن اما ظن خاص وهو ماثبت اعتباره بغير دليل الانسداد الاتي بيانه انشاء الله تعالى، أو ظن مطلق وهو ماثبت اعتباره بدليل الانسداد ، والظن الخاص قد يكون معتبراً بشرط عدم التمكن من الامتثال العلمي الاجمالي أي الاحتياط، وقد يكون معتبراً مطلقاً يعني حتى مع التمكن من الاحتياط، والظن المطلق ـ أي الثابت اعتباره بدليل الانسداد ـ قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره ـ أي الانسداد ـ عدم وجوب الاحتياط، وقد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره عدم جواز الاحتياط ، فالصور حينئذ أربع :

الاولى : الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط ، ولا اشكال حينئذ في عدم جواز الامتثال الظني اذا تمكن من الامتثال العلمي الاجمالي، ووجوب تقديمه على الامتثال الظني، لعدم اعتباره حسب الفرض .

الثانية : الظن الخاص المعتبر مطلقاً حتى مع التمكن من الامتثال العلمي الاجمالي ، بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجيته في عرض الاحتياط ورتبته، ولا اشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامتثال الظني والاحتياطي حينئذ .

الثالثة : الظن المطلق أي الثابت اعتباره بدليل الانسداد مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، ولا اشكال أيضاً في جواز الاجتزاء بالامتثال الظني في عرض الامتثال العلمي الاجمالي كما في الصورة الثانية لان الظن المطلق حينئذ كالظن الخاص المعتبر مطلقاً في جواز كل من الامتثال الظني والاحتياطي .

فلا اشكال في تقديمه(١) على الامتثال الظني لو لم يقم(٢) دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه(٣).

وأما(٤) لو قام على اعتباره مطلقاً(٥) فلا اشكال في الاجتزاء بالظني.

كما(٦) لا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء(٧) على أن يكون من مقدماته

الرابعة: الظن المطلق المذكور مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، لما سيذكره المصنف (قده) من استلزامه ـ أي الاحتياط ـ العسر، أو أنه ليس طاعة، بل هو لعب بأمر المولى فيما اذا توقف على التكرار ، ولا اشكال هنا في تعين الامتثال الظني التفصيلي، لبطلان الاحتياط حسب الفرض، وعلى هذه الصورة الرابعة يبتني بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وان احتاط فيها ، لما عرفت من عدم كونه امتثالا، فلا يوجب الاحتياط سقوط الامر كما ذهب اليه بعض ، بل حكي عليه الاجماع ، فلاحظ .

١) أي : في تقديم الامتثال الاحتياطي على الظني التفصيلي .

٢) اشارة الى الصورة الاولى من الصور الاربع ، وضمير « اعتباره » راجع الى الظن .

٣) أي : من الامتثال العلمي الاجمالي .

٤) معطوف على : « لو لم يقم » وهو اشارة الى الصورة الثانية .

٥) أي : على اعتبار الظن مطلقاً سواء تمكن من الاحتياط أم لا .

٦) هذا اشارة الى أن الظن المطلق كالظن الخاص في جواز الاجتزاء به كالعلمي الاجمالي كما أشرنا اليه في بيان الصورة الثالثة .

٧) قيد لـ «الاجتزاء بالامتثال» وضمير «مقدماته» راجع الى الانسداد، وهو

عدم وجوب الاحتياط. وأما[1] لو كان من مقدماته بطلانه (*) لاستلزامه[2] العسر المخل بالنظام، أو لانه[3] ليس من وجوه الطاعة والعبادة،

اشارة الى الصورة الثالثة من الصور الاربع المتقدمة.

١) معطوف على «بناء على أن يكون» وهو اشارة الى الصورة الرابعة.

٢) هذا الضمير وضمير «بطلانه» راجعان الى الاحتياط، وهذا أحد الوجوه التي يستدل بها على بطلان الاحتياط في العبادات، وهو يعم ما لو كان الاحتياط مستلزماً للتكرار وما لم يكن كذلك كما سيأتي التعرض له مفصلا في مبحث الاشتغال انشاء الله تعالى.

٣) أي: لان الاحتياط، وهو معطوف على «لاستلزامه» وهذا وجه آخر لبطلان الاحتياط، وحاصله: عدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة اما لحكم العقل بذلك، لفوات التمييز أو قصد الوجه أو كليهما، واما لحكم الشرع بعدم كون

(*) بطلان الاحتياط، هو مبنى الكشف، كما أن عدم وجوبه مبنى الحكومة فتعين الامتثال الظني المترتب على بطلان الاحتياط انما هو على الكشف دون الحكومة، اذ المفروض جواز الاحتياط عليها لابطلانه.

ومن هنا يظهر: أن تعجب الشيخ الاعظم (قده) من ذهاب من يعمل بالطرق والامارات من باب الظن المطلق الى تقديم الامتثال الظني على الاحتياطي في محله، لان حجية الظن كشفاً متوقفة على بطلان الاحتياط لاجوازه، بخلاف حجيته على الحكومة، لجواز الاحتياط عليها، فتقديم الامتثال الظني عليه ـ بناء على الحكومة ـ لايخلو من التعجب، اذ لامنشأ لتقديمه عليه بعد فرض جواز الاحتياط أيضاً. نعم لو كان تعجبه (قده) ناشئاً من مجرد العمل بالظن المطلق ـ ولو على الحكومة ـ لم يكن في محله.

بل هو نحو لعب(١) وعبث بأمر المولى فيما اذا كان بالتكرار كما توهم، فالمتعين(٢) هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك(٣). وعليه(٤) فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وان احتياط فيها(٥)، كما لايخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما(٦) يناسب المقام، ويأتي بعضه الاخر(٧) في مبحث البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم

الاحتياط من وجوه الطاعة، لما ادعي من الاجماع على عدم مشروعية الامتثال الاحتمالي و الرجائي.

١) هذا الوجه مختص بالاحتياط المتوقف على التكرار.

٢) جواب «وأما لو كان» وقوله: «فيما» قيد لـ« لعب».

٣) أي: تفصيلا، اذ المفروض بطلان الامتثال الاحتياطي، فالمتعين هو الامتثال الظني.

٤) أي: وبناء على هذا التنزل عن القطع التفصيلي الى الظن التفصيلي ـ لبطلان الاحتياط ـ فلامناص عن الذهاب ... الخ.

٥) أي: في العبادات، لفرض بطلان الاحتياط.

٦) من المباحث المتعلقة بتنجيز العلم الاجمالي، لماعرفت من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن تنجيزه بنحو العلية أو الاقتضاء أو عدم تنجيزه مطلقاً على التفصيل الذي عرفته.

٧) المراد بهذا البعض المباحث المتعلقة بجريان الاصل وعدمه في أطراف العلم الاجمالي، فان المناسب لهذه المباحث هو المقصد المتكفل لاحكام الشك، فعلى القول بالاقتضاء يبحث في أصل البراءة عن وجود المانع عن جريان

من [عن] عقد هذا المقصد وهو[١] [فى] بيان ماقيل باعتباره من الامارات أوصح أن يقال ، وقبل الخوض فى ذلك[٢] ينبغى تقديم أمور :

أحدها[٣]:

البراءة في أطراف العلم الاجمالي وعدمه ، وعلى القول بالعلية يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الاصول .

١) أي : ما هوالمهم ، وضمير «باعتباره» راجع الى الموصول في «ماقيل» المراد به الامارات غير العلمية .

٢) أي : في بيان الامارات .

عدم اقتضاء الامارة غير العلمية للحجية ذاتاً

٣) الغرض من عقد هذا الامـر : اثبات أن الحجية للامارات غير العلمية ممكنة الثبوت لها وليست ضرورية الثبوت لها لابنحو العلية ولابنحو الاقتضاء ، وحاصل الكلام فيه : أن اقامة البرهان على اثبات محمول لموضوع منوطة بعدم كون ذلك المحمول من مقتضيـات ذات الموضوع ولوازمه ، وبعـدم كون المحمول ممتنع الثبوت للموضوع ، ضرورة عـدم صحة اقامة الدليل على ثبوت المحمول للموضوع في هاتين الصورتين، اذ في الصورة الاولى لاحاجة الى البرهان ، لفرض كون المحمول من لوازم الموضوع ومقتضياته التي لاتنفك عنه ، فاقامة البرهان على ثبوته للموضوع من قبيل تحصيل الحاصل، وهومحال. وفي الثانية لايمكن الحمل ، لفقدان مصحح الحمل ـ وهوالاتحاد الوجودي بينهما ـ بعد فرض امتناع ثبوته له .

أنــه لاريب في أن الامارة الغير العلمية (١) ليست كالقطع في كــون الحجية من لوازمها ومقتضياتها (٢) (*) بنحو العلية (٣)

اذا عرفت هذا فاعلم : أن محصل ماأفاده المصنف فيهذا الامر: أن الامارة غيرالعلمية ليست علة تامة للحجية ـ كما في القطع ـ ولامقتضية لها، اذ لاكشف تاماً لها عن الواقع، بل الحجية ممكنة الثبوت لها ذاتاً، وحينئذ فلابد في ثبوت اعتبارها من جعل الحجية لها شرعاً ، كجعل الحجية لخبر الواحد أو الاجماع المنقول، أومن حصول مقدمات توجب الحجية لها كالظن المطلق اما عقلا بناء على تمامية مقدمات الانسداد على تقريرالحكومة ، واما شرعاً بناء على تماميتها بنحو الكشف كما سيأتي .

١) كخبر الواحد والاجماع المنقول وغيرهما .

٢) الضميران راجعان الى «الامارة غيرالعلمية» و«بنحو» متعلق بـ «لوازمها» و«مقتضياتها» اسم المفعول تفسير لـ «لوازمها» .

٣) كما في القطع ، فانه علة تامة للحجية .

(*) حتى يذهب القائل بحجية قاعدة المقتضي والمانع الى أن الظن مقتض للحجية ، فاذا شك في وجود مانع عنها وارتفع بالاصل ثبت اعتباره ، فينقلب أصل عدم حجية الظن بمقتضى قاعدة المقتضي والمانع الى أصالة اعتباره .

والمصنف (قده) أنكــر اقتضاءه للحجية لئلا يبقى مجال لهــذا التوهم . لكن الاولى اسقاط كلمة « لاقتضائها » لئلا يتوهم رجوع ضميره الى الامارات وأنها مقتضية للحجية وان كان الظاهر رجوع الضمير الى المقدمات والحالات فهي المقتضية للحجية لانفس الامارات ، فحق العبارة حينئذ أن تكون هكــذا : « وطرو حالات موجبة لحجيتها » .

بل مطلقاً[١] وأن ثبوتها[٢] لها محتاج الى جعل[٣] أو ثبوت[٤] مقدمات وطروء [وطرو] حالات موجبة لاقتضائها[٥] الحجية بنحو الحكومة[٦]، وذلك[٧] لوضوح[٨] عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك[٩]

---

١) اضراب عن قوله : «بنحو العلية» يعني : أن الامارة لاتكون مقتضية للحجية لابنحو العلية التامة ولابنحو الاقتضاء .

٢) معطوف على قوله : «أن الامارة» يعني : ولا ريب أيضاً في أن ثبوت الحجية للامارة غير العلمية محتاج الى ... الخ ، وهذا اشارة الى أن الحجية ممكنة الثبوت للامارة ، وليست ضرورية لها .

٣) أي : جعل الشارع كالظنون الخاصة ، وكالظن المطلق الانسدادي بناء على الكشف .

٤) معطوف على «جعل» يعني : أن حكم العقل بالحجية انما يكون لاجل تلك المقدمات .

٥) أي : لاقتضاء المقدمات أو الحالات للحجية.

٦) اذ على الكشف تكون الحجية بجعل الشارع ، و « بنحو » متعلق بـ « اقتضائها » .

٧) أي : ما ذكرنا من عدم اقتضاء الامارات غير العلمية للحجية مطلقاً انما هو لوضوح... الخ .

٨) تعليل لما ذكره من عدم كون الامارات علة تامة للحجية ولا مقتضية لها، وحاصله: أن الوجدان وبناء العقلاء شاهدان على عدم حجية الظن ومنجزيته، وعدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه كما هو واضح .

٩) أي : بدون الجعل أو ثبوت مقدمات .

ثبوتاً (١) بلا خلاف (*) ، ولاسقوطاً (٢) وان كان ربما يظهر فيه(٣) من بعض(٤) المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ، ولعله(٥) لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل ، فتأمل(٦).

---

١) يعني : في مقام اثبات التكليف .

٢) أي : في مقام امتثال التكليف وسقوطه ، فلا يكفي الظن بفراغ الذمة.

٣) أي : في سقوط التكليف بالظن .

٤) كالمحققين الخوانساري والبهباني على ماقيل .

٥) أي : ولعل الاكتفاء ، وهذا توجيه للاكتفاء بالظن في مرحلة الفراغ ، وحاصله : أن المقام من صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل ، ببيان: أن عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف وعدم سقوطه، وبقاؤه مستلزم للضرر على مخالفته، ودفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم، ولكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف حتى لايكتفى بالظن بالفراغ ، بل يكتفى به. وبعبارة أخرى: لو كان دفع الضرر المحتمل واجباً لم يجز الاكتفاء بالظن بالفراغ عن التكليف، لاحتمال بقائه المستلزم للضرر على مخالفته ، لكن دفع الضرر المحتمل غير لازم، فعدم جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ غير ثابت ، فيجوز الاكتفاء به، وهو المطلوب .

٦) يمكن أن يشير به الى : أن هذه القاعدة لاتثبت ماأراده ذلك البعض

(*) ان كان غرضه التمسك بنفي الخلاف عند المتشرعة، ففيه: أنه لاوجه له بعد كون عدم الحجية بمقتضى الوجدان وبناء العقلاء كما عرفت . وان كان غرضه نفي الخلاف عند العقلاء فلا بأس به ، الا أن ذكر الوجدان لعله أولى وأمتن .

ثانيها[١]:

من اقتضاء الظن للحجية وجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ، اذ التعليل بقاعدة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل تعليل بما هو خارج عن مقام الذات، والمدعى اقتضاء الظن ذاتاً للحجية المستلزمة لجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ ، لا اقتضاؤها لها بما هو خارج عن ذاته، فلايصلح عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لان يكون علة لاقتضاء الامارات ذاتاً ـ كما عبر به بعض ـ للحجية .

أو يشير به الى عدم صغروية الفراغ لتلك القاعدة ، اذ موردها هو الشك في ثبوت التكليف لاسقوطه الذي يكون المرجع فنه قاعدة الاشتغال ، فدعوى اقتضاء الامارة ذاتاً للحجية في مرحلة الفراغ في غير محلها ، بل المرجع عند الشك في الفراغ قاعدة الاشتغال .

امكان التعبد بالامارة غير العلمية وقوعاً

١) بعد أن أثبت في الامر الاول الامكان الذاتي فقط لحجية الامارات دون العلية والاقتضاء عقد الامر الثاني لبيان الامكان الوقوعي لها كما نسب الى المشهور ، اذ لاملازمة بين الامكانين، حيث ان الامكان الذاتي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر الى نفس الذات كامكان زيد ، فان معناه عدم ضرورية عدمه بالنظر الى ذاته، وهذا المعنى لاينافي امتناعه بلحاظ ماهو خارج عن الذات ، فالممكن الذاتي يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير ، فلا يكون حينئذ ممكناً بالامكان الوقوعي ، فالامكان الذاتي أعم من الامكان الوقوعي، ويقابل الامكان الوقوعي الامتناع الوقوعي ، وهو مايلزم من وجوده محذور، والمراد بالامكان هنا هو الوقوعي في مقابل من يدعي الامتناع الوقوعي كابن قبة[١]

(١) قال في الكنى والالقاب: «بكسر القاف وفتح الموحدة المخففة كعدة أبو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي فقيه رفيع المنزلة من عيون أصحابنا وصالحيهم المتكلمين».

في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً[١] وعدم لزوم محال [المحال] منه عقلا[٢] فـي قبال دعوى استحالته للزومه[٣] .

وليس[٤] الامكان بهذا المعنى[٥] بل مطلقاً[٦] أصلا متبعاً عند العقلاء

الـذي هو من قدماء الأصحاب ، فانه قد ادعى عدم الامكان الوقوعي ، فابن قبة والمشهور يتفقان في دعوى الامكان الذاتي لحجية الامارات غير العلمية ويختلفان في أن المشهور يدعون الامكان الوقوعي لها أيضاً ، وابن قبة يدعي الامتناع الوقوعي لها، لما تخيله من ترتب محال أو باطل على التعبد بالامارات كما سيظهر .

١) قيد لـ «التعبد» ، وقوله : «في قبال» متعلق بـ «امكان» .

٢) قيد لـ «محال» وضمير «منه» راجع الى التعبد .

٣) أي : استحالة التعبد للزوم المحال .

٤) غرضه التعريض بشيخه الأعظم الانصاري (قده) حيث اعترض على المشهور ـ المستدلين على امكان التعبد بالامارات بأنا نقطع بعدم لزوم محال من التعبد بها ـ بما لفظه: «وفي هذا التقرير نظر ، اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة ، وعلمه بانتفائها ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه ، فالاولى أن يقرر هكذا : انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة ، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان» وظاهر كلامه : أن الامكان أصل متبع عند العقلاء عند الشك في امكان شيء وامتناعه . والمصنف (قده) أورد عليه بوجوه ثلاثة سيأتي بيانها.

٥) أي : الوقوعي .

٦) يعني : سواء كان ذاتياً أم وقوعياً أم قياسياً كما سيأتي بيانه .

في مقام احتمال مايقابله[١] من الامتناع ، لمنع[٢] كون سيرتهم على[٣] ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه . ومنع[٤] حجيتها لو سلم ثبوتها ، لعدم[٥] قيام دليل قطعي على اعتبارها[٦] ، والظن به[٧] لو كان فالكلام الان في امكان التعبد به [بها] وامتناعه[٨] فما ظنك به[٩] ؟ لكن دليل[١٠]

١) أي : الامكان ، و«من الامتناع» بيان للموصول في «مايقابله» .

٢) هذا هو الايراد الاول على كلام الشيخ الاعظم (قده) وحاصله : المنع من ثبوت سيرة العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك في امكان شيىء و امتناعه .

٣) خبر «كون» والضمير في «الشك فيه» راجع الى الامكان .

٤) بالجر معطوف على «منع» وهذا هو الايراد الثاني على كلام الشيخ (قده) وحاصله : أن السيرة ـ على تقدير ثبوتها ـ لااعتبار لها، لعدم دليل قطعي على حجيتها ، والظن باعتبارها لايكفي في الحجية، لان الشأن في اعتبار الظن ، فلا يمكن اثبات حجية الظن بالظن بالحجية ، لاستلزامه الدور .

٥) تعليل لـ «منع حجيتها» .

٦) هذا الضمير وضميرا «حجيتها ، ثبوتها» راجع الى السيرة .

٧) أي : والظن بالاعتبار لو كان وثبت ، فـ «كان» هنا تامة .

٨) هذا الضمير وضمير «التعبد به» راجعان الى الظن .

٩) أي: بالظن، والاستفهام للانكار ، يعني : أنه ـ بعد أن كان الظن بالسيرة ساقطاً عن الاعتبار، اذ هو من أفراد الظن الذي لم ينهض الى الان دليل على اعتباره ـ كيف يكون الظن بالسيرة دليلا على اعتبار مطلق الظن ؟ وهل الشيىء يكون دليلا ومثبتاً لنفسه ؟

١٠) اسم «لكن» و«من طرق» خبره، وغرضه من ذلك اثبات الامكان الوقوعي

وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه[١] (*) ، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من[٢] تال باطل ، فيمتنع[٣] مطلقاً[٤] أو على الحكيم[٥] تعالى ، فلاحاجة (**)

بطريق آخر غير ما ذكره الشيخ والمشهور ، لعدم ارتضائه له، لما عرفت من عدم السيرة أولا ، وعدم اعتبارها ثانياً ، وحاصل ذلك الطريق هو : أن الدليل على وقوع التعبد بالامارة دليل على امكانه ، لتفرع الفعلية على الامكان ، فالوقوع أقوى دليل على الامكان .

١) أي : امكان التعبد .

٢) بيان لـ «محال» وضمير «به» راجع الى وقوع التعبد .

٣) بالفتح ، لانه نتيجة لترتب المحال، أي : لايترتب محال حتى يمتنع .

٤) كما اذا كان اللازم المترتب على التعبد بالامارة محالا ذاتياً كاجتماع النقيضين أو الضدين .

٥) كما اذا كان اللازم محالاً عرضياً كقبحه عقلا ، نظير تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ، فان صدور القبيح من الحكيم تعالى محال ، لمنافاته لحكمته ، فدليل فعلية التعبد كاشف عن عدم المحال بقسميه.

(*) لكن فيه : أن دليل الوقوع ليس دليلا على الامكان بالنسبة الى من يدعي الامتناع الوقوعي والاستحالة ، اذ المنكر لايرى ما يدعيه المثبت من الوقوع واقعاً حتى يكون صغرى للكبرى المسلمة، وهي كون الوقوع أدل دليل على الامكان . وعليه فاذا قام دليل ظاهراً على وقوع محال فلابد من طرحه أو تأويله .

(**) عدم الحاجة الى اثبات الامكان في دعوى الوقوع انما هو مع تسليم الخصم لدليل الوقوع، وأما مع انكاره وعدم تسليمه له وبنائه على الامتناع وطرح

معه[١] [في دعوى الوقوع] الى اثبات الامكان[٢]، وبدونه لافائدة في اثباته[٣] كما هو واضح (*) .

---

١) أي : فلا حاجـة مع دليل الوقوع ، و هذا هو الايـراد الثالث على الشيخ (قده) ، وحاصله : أنه مع فعلية التعبد لاحاجة الى البحث عن الامكان ، كما لافائدة في اثبات امكان التعبد بدون دليل الوقوع، لوضوح أن الاثر العملي مترتب على فعلية التعبد ، لاعلى مجرد امكانه كما لايخفى .

٢) أي : اثبات امكان التعبد ، كما تقدم في عبارة شيخنا الاعظم .

٣) أي : وبدون الوقوع لا فائدة في اثبات الامكان ، اذ مجرده لايدل على الوقوع .

ما ظاهره الوقوع أو تأويله فلا محيص حينئذ عن اثبات الامكان أولا ثم اقامـة الدليل على الوقوع .

(*) ان كان مراد شيخنا الاعظم (قده) من الامكان الامكان المقابل للامتناع والوجوب ـ كما هو ظاهر اطلاق عبارته ـ فورود مافي المتن من الاشكالات الثلاثة عليه واضح. ولايندفع بما في تقرير بحث بعض الاعاظم، قال المقرر: «أما الوجه الاول فلثبوت بنائهم على الاخذ بظاهر الكلام ما لم يثبت من العقل استحالته . وأما الوجه الثاني، فلثبوت حجية بنائهم هذا، لانه يرجع الى بنائهم على حجية الظواهر ما لم يثبت خلافه ومن الظاهر أن الشارع قد أمضى بناءهم على حجية الظواهر . وأما الوجه الثالث ، فلان مورد بنائهم هذا في المقام انما هو وقوع الدليل على التعبد ، فلايكون بلا أثر» اذ هي مبتنية على مقام الاثبات والاستفادة من ظواهر الالفاظ ، والمقام ـ لكونه ثبوتياً ـ أجنبي عن ظواهر الالفاظ، اذ لاسبيل الى احراز امكان ماهية أو امتناعها عند دوران أمرها بينهما الا بالبرهان .

. . . .

. . . .

وبناء العقلاء ـ بعد تسليم ثبوته ـ لايجدي هنا، لعدم الدليل على حجيته، وانما يكون معتبراً ـ في موارد اعتباره كظواهر الالفاظ ـ بامضاع الشارع ولو بعدم الردع ، وليس مورد البحث منها ، فلاحظ .

نعم لايرد على شيخنا الاعظم مافي تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قدهما) حيث قال : «والمراد من الامكان المبحوث عنه في المقام هو الامكان التشريعي، يعني : أن من التعبد بالامارات هل يلزم محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ، واستلزامه الحكم بلاملاك، واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالي الفاسدة المتوهمة في المقام ، أو أنه لايلزم شيىء من ذلك ، وليس المراد من الامكان هو الامكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الاصل محذور في عالم التكوين ، فان الامكان التكويني لايتوهم البحث عنه في المقام وذلك واضح» اذ فيه : أن الامكان أمر وحداني اعتباري ذهني كالوجوب والامتناع ، ولاينقسم الى قسمين تكويني وتشريعي حتى يقال: ان مورد بناء العقلاء هو الامكان التكويني لاالتشريعي الذي هو مورد البحث ، و الاختلاف انما يكون في متعلقه ، فقد يكون تكوينياً و قد يكون تشريعياً .

نعم ينقسم الامكان باعتبار علته وجوداً وعدماً الى الواجب بالغير والامتناع كذلك ، لكنه أجنبي عما نحن فيه .

وان كان مراد شيخنا الاعظم (قده) بناء العقلاء على الاخذ بظاهر دليل يدل على وقوع شيىء يشك في امكانه و امتناعه ـ كما استظهره بعض الاعاظم

وقد انقدح بذلك[١] مافي دعوى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا والامكان[٢] في كلام الشيخ الرئيس: «كل ما قرع سمعك من الغرائب، فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك[٣] عنه واضح البرهان» بمعنى[٤] الاحتمال المقابل للقطع

---

١) أي : بما تقدم من الاشكال على السيرة التي ادعاها الشيخ الاعظم كما تقدم في عبارته .

٢) هذا دفع لمايمكن توهمه من : أن أصالة الامكان في عبارة شيخنا الاعظم مما يدعيه الشيخ الرئيس أيضاً ، حيث ان ظاهر عبارته هو الحكم بالامكان حتى يثبت امتناعه بالبرهان .

٣) أي : ما لم يمنعك، وضمير «عنه» راجع الى الموصول في «كل ما» .

٤) خبر قوله : «والامكان» ودفع للتوهم ، وحاصله : أن الامكان في كلام الشيخ الرئيس ليس بمعنى الامكان الذاتي ولا الوقوعي حتى يكون هذا الكلام دليلا على أن الاصل المتبع عند العقلاء ـ لو سلم ـ هو الامكان بأحد هذين المعنيين ، أما أنه ليس بمعنى الامكان الذاتي فلان الامكان الذاتي مما لانزاع فيه فيما نحن فيه ، مع أنه بمجرده لايفيد الوقوع الذي هو محل البحث . وأما أنه ليس بمعنى الامكان الوقوعي حتى يكون أصلا متبعاً يستند اليه في المقام ،

المذكور ـ فلاينبغي الاشكال في ثبوت هذا البناء منهم وحجيته ، لكونه من ظواهر الالفاظ التي هي معتبرة ما لم يقم برهان قطعي على استحالته ، اذ لابد حينئذ من رفع اليد عن هذا الظاهر بهذا البرهان القطعي ، فلو قام دليل على حجية خبر الواحد وفرض شك في امكانها ، فلاريب في أن بناءهم على الاخذ بظاهر دليل الاعتبار .

والايقان ، ومن الواضح أن لاموطن له(١) الا الوجدان ، فهو المرجع فيه(٢) بلا بينة وبرهان .

فلانه لو كان بمعنى الامكان الوقوعي لما احتاج المشهور القائلون بامكان التعبد الى التمسك في وقوعه بما سيأتي من الادلة .

بل الامكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع الشامل لجميع أقسام الممكن ، بل الواجب ، لصدق كلام الشيخ الرئيس حينئذ على الواجب أيضاً ، كما اذا سمع أن هنا موجوداً بسيطاً داخلا في الاشياء لا بالممازجة خارجاً عنها لا بالمباينة ... الى غير ذلك مما يدل على الوجوب الذاتي ، فانه أيضاً يجعل في بقعة الامكان أي : احتمال وجوده مع كونه واجباً في نفسه ، فلا يمكن حمل قوله : « فذره في بقعة الامكان » على الامكان بأحد المعنيين المذكورين .

١) أي : للامكان بمعنى الاحتمال ، و حاصله : أن الامكان الاحتمالي من الامور الوجدانية غير المحتاجة الى اقامة برهان ، ولعل غرضه من هذه العبارة دفع ما ربما يتوهم من أن حمل الامكان في كلام الشيخ الرئيس على الاحتمال لا ينافي كونه أصلا في المقام ، لاحتمال أن يكون مورد النزاع بين ابن قبة والمشهور في التعبد بالامارات وعدمه هو الاحتمال ، بأن يكون ابن قبة مدعياً لعدم احتمال التعبد بغير العلم ، والمشهور مدعين لاحتماله .

فدفعه المصنف بأن الامكان بهذا المعنى أمر وجداني غير قابل للانكار حتى يحتاج في اثباته الى اقامة بينة وبرهان ، مع أن المشهور أقاموا البرهان على ذلك ، فيعلم أن مرادهم بالامكان ليس هو الاحتمال ، هذا .

٢) أي : أن الوجدان هو المرجع في الامكان بمعنى الاحتمال .

وكيف كان[١] فما قيل أو يمكن[٢] أن يقال في بيان مايلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور :

أحدها[٣]:

---

١) أي : سواء كان الامكان بمعنى الاحتمال أو بمعنى الامكان الوقوعي .

٢) هذا شروع في بيان ما استدل به على امتناع وقوع التعبد بالامارات غير العلمية ، وأنه يترتب عليه محاذير ، وهو ثلاثة أوجه ، لان ما يترتب عليه اما محذور خطابي و ملاكي معاً ، أو خطابي فقط أو ملاكي فقط ، و المراد بالمحذور الخطابي هو اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في محل واحد كاجتماع وجوبين أو وجوب وحرمة في موضوع واحد . وبالمحذور الملاكي أن يكون التنافي بين نفس الملاكين أعني مايكون مبدءاً للحكم ومتقدماً عليه تقدم العلة على المعلول كالمصلحة والمفسدة .

٣) حاصل ما أفاده في هذا الوجه من امتناع التعبد بالطريق غير العلمي هو ترتب المحذور الخطابي والملاكي معاً عليه ، أما الاول ـ وهو المحذور الخطابي ـ فلاستلزامه اجتماع المثلين فيما اذا أدت الامارة الى الحكم المماثل للحكم الواقعي نظير ادائها الى الوجوب أو الحرمة أو الاباحة مثلا مع كون الحكم الواقعي مثل مؤدى الامارة ، فيلزم اجتماع المثلين من الوجوبين أو الحرمتين أو الاباحتين ، كطهارة العصير العنبي بعد الغليان واقعاً مع قيام الامارة عليها أيضاً . واجتماع الضدين من الوجوب والحرمة أو الوجوب والاباحة فيما اذا أدت الامارة الى الحكم المخالف للحكم الواقعي كما اذا فرض وجوب الاستعاذة قبل القراءة واقعاً مع قيام الامارة على استحبابها .

وأما الثاني ـ وهو المحذور الملاكي ـ فللزوم اجتماع الضدين من الارادة و الكراهة فيما اذا أخطأت الامارة ، لنشؤ الامر عن الارادة ، والحرمة عن

اجتماع المثلين من ايجابين أو تحريمين مثلا فيما[١] أصاب أو ضدين من ايجاب وتحريم[٢] ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين[٣] بلا كسر وانكسار في البين فيما[٤] أخطأ، أو التصويب[٥]

الكراهة، ومن المصلحة والمفسدة المؤثرتين في الارادة والكراهة فيما اذا لم يكن بينهما كسر وانكسار، اذ معهما لايكون كل من الارادة والكراهة متصفة بالملزمية حتى يتحقق التضاد بينهما، لعدم تأثير كل منهما بالاستقلال في الارادة أو الكراهة حتى تحدث ارادة بالاستقلال أو كراهة كذلك، بل تتحقق احداهما، فلا يحصل التضاد بينهما، لصيرورة الحكم على طبق ما هو الغالب منهما، وهو ـ أي تحقق احداهما ـ خلاف المفروض، اذ الفرض وجود الارادة والكراهة المستقلتين اللتين هما تابعتان للمصلحة والمفسدة الملزمتين اللتين يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

وبالجملة: ففي صورة الخطأ يلزم اجتماع الضدين في كل من الخطاب والملاك.

١) متعلق بـ «اجتماع المثلين».

٢) اشارة الى المحذور الخطابي.

٣) اشارة الى المحذور الملاكي.

٤) متعلق بـ «أو الضدين».

٥) معطوف على قوله: «اجتماع المثلين» يعني: أن ماذكرنا من اجتماع المثلين أو الضدين مبني على كون الحكم الواقعي الموافق لمؤدى الامارة أو المخالف له محفوظاً وباقياً على حاله. وأما بناء على عدم كونه محفوظاً بل منقلباً الى ماتؤدي اليه الامارة فيلزم التصويب، وانحصار الحكم في مؤديات

وأن لايكون(١) هناك غير مؤديات [غير مورد] الامارات أحكام.

ثانيها(٢): طلب الضدين فيما أخطا[اذاأخطأ]وأدى الى وجوب ضد الواجب(٣).

ثالثها(٤):

الامارات ، ومن المعلوم أن التصويب اما محال واما باطل كما قرر في محله.

١) تفسير للتصويب .

٢) أي : ثاني الامور المترتبة علىالتعبد بغير العلم طلب الضدين، وهو نظيرقيام الامارة على وجوب صلاةالجمعة مع كونالواجب الواقعي هو الظهر بعد فرض التضاد ـ ولو شرعاً ـ بينالظهر والجمعة، وطلب الضدين اما محال ان قلنا بسراية التضاد من المطلوب الى نفس الطلب ، فلا يمكن انقداح الارادتينالمتعلقتين بالمتضادين في نفس المولى، فهو من قبيل اجتماع الارادة والكراهة . وان قلنا بعدم السراية ـ كما قيل ـ كان قبيحاً بالعرض ، لعدم قدرة العبد على الانبعاث عنهما . وان شئت فقل : ان طلب الضدين يكون من باب التزاحم لاالتعارض على ماتقرر في محله من ضابط التعارض والتزاحم. وقد ظهرمن هذا البيان:الفرق بين هذا الوجه وسابقه، حيث ان متعلقالتكليف في هذا الوجه متعددكصلاتي الظهر والجمعة . بخلاف الوجه الاول ، فان المتعلق فيه واحد كاجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد ،كما اذا فرض حرمة شرب التتن واقعاً وقام الامارة على حليته .

٣) نظير صلاة الجمعة التي هي ضد للواجب الواقعي وهي الظهر .

٤) أي : ثالث الامور اللازمة من التعبد بغير العلم : فوات المصلحة كما اذا أدت الامارة الى عدم وجوب صلاة الجمعة مع فرض وجوبها واقعاً ، فان

تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما(١) أدى الى عدم وجوب(٢) ما هو واجب أو عدم حرمة(٣) ما هو حرام ، وكونه(٤) محكوماً بسائر الاحكام.

والجواب(٥) : أن ما ادعي لزومه اما غير لازم أو غير باطل ،

التعبد بالامارة حينئذ موجب لفوات مصلحة الوجوب عن المكلف أو الوقوع في المفسدة، كما اذا أدت الامارة الى اباحة العصير العنبي وحليته قبل ذهاب ثلثيه مع فرض حرمته واقعاً ، فان التعبد بالامارة موجب لوقوع المكلف في مفسدة الحرمة الواقعية . ولا يخفى أن هذا المحذور الملاكي ليس بمحال كاجتماع الضدين والنقيضين ، لكنه قبيح على الحكيم ، لمنافاته لحكمته .

١) المراد بالموصول « الامارة » يعني : فيما اذا أدت الامارة الى عدم وجوب ... الخ »فتذكير «أدى» باعتبار الموصول. ويحتمل أن يراد بالموصول «التعبد بالامارة» فالمقصود حينئذ: فيما اذا أدى التعبد بالامارة الى عدم وجوب ... الخ .

٢) هذا مثال لتفويت المصلحة .

٣) هذا مثال للالقاء في المفسدة .

٤) أي : وكون مؤدى الامارة، وهو معطوف على قوله: « عدم وجوب » يعني : أن الامارة لم تؤد الى وجوب ماهو واجب واقعاً ، أو الى حرمة ماهو حرام كذلك، بل أدت الى كون مؤداها محكوماً بسائر الاحكام كالمثالين المتقدمين ، فالاولى سوق العبارة هكذا : « وكونه محكوماً بغير الوجوب أو الحرمة من سائر الاحكام » .

٥) حاصل ماأفاده في الجواب عن المحاذير الثلاثة المتقدمة اما راجع

وذلك لان التعبد بطريق غيرعلمي انماهو بجعل حجيته[١] ، والحجية[٢]

الى منع الصغرى ، وهي لزوم مادعي لزومه وهما المحذوران الاولان، واما راجـع الى منع الكبرى وهي بطلان اللازم وهو المحذور الثالث. أما منع الصغرى وهي ماأشار اليه بقوله : « وذلك لان التعبد ... الخ » فتوضيحه : أن الحجيةمن الاعتبارات القابلةللجعل كالملكية والزوجية والرقية والحرية ونحوها، ومعنى جعلها ترتيب آثار الحجة الذاتية ـ وهي العلم ـ من التنجيز والتعذير على الامارة غير العلمية التي صارت حجة بالتعبد ، وليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الامارة ، مثلا اذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة ، فان معنى حجيته تنجيز الواقع عند الاصابة وتعذير المكلف عندالمخالفة، لأن معنى حجيته وجوب صلاة الجمعة حتىيلزماجتماع المثلين فيما اذاكانت واجبة واقعاً، أو الضدين فيما اذا لمتكن واجبة واقعاً. وعليه فليس في مورد الامارة المعتبرة حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثلين في صورة توافقهما أو الضدين في صورة تخالفهما .

ومما ذكرنا ظهر عدم لزوم التصويب أيضاً، اذ لزومه مترتب على ثبوت أمرين :

أحدهما : كون مؤدى الامارة حكماً مجعولا .

ثانيهما : خلو الواقع عن الحكم . والمفروض بطلانهما ، أما الاول فلما قلنا من عدم استتباع حجية الامارة للحكم الشرعي. وأما الثاني، فلوضوح أن لكل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل. وأما منع الكبرى فسيأتي.

١) أي : حجية الطريق غير العلمي .

٢) هذا اشارة الى ماذكرناه بقولنا : « وليس معنى الحجية جعل الحكم ... الخ» .

المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى اليه[1] الطريق، بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف به اذا أصاب وصحة الاعتذار به اذا أخطأ [لو أخطأ][2] ولو كان مخالفته وموافقته تجرياً وانقياداً مع عدم اصابته[3] كما هو شأن الحجة غير المجعولة[4]، فلايلزم[1] اجتماع حكمين مثلين أوضدين ولاطلب الضدين ولااجتماع

١) الضمير راجع الى الموصول المراد به الحكم التكليفي، و «بحسب» متعلق بـ« انشاء ».

٢) اسم « تكون » ضمير راجع الى الحجية المجعولة، والضمير في « أصاب » و « به » في الموضعين راجع الى الطريق، يعني: بل تكون الحجية المجعولة موجبة لتنجز التكليف بالطريق المجعول حجيته اذا أصاب ذلك الطريق، ولصحة الاعتذار به اذا أخطأ. وبعبارة أوضح: أن الاثار الاربعة الثابتة للحجة الذاتية - وهي القطع - من التنجيز والتعذير في صورة موافقة القطع، والتجري في صورة مخالفته مع عدم الاصابة، والانقياد في صورة الموافقة مع عدم الاصابة مترتبة على الحجة غير الذاتية أيضاً.

٣) هذا الضمير وضميرا « مخالفته، موافقته » راجع الى الطريق غير العلمي، و« لو » في « ولو كان » وصلية، وقوله: « تجرياً » متمم لقوله: « مخالفته » وقوله: « وانقياداً » متمم لقوله: « وموافقته » على طريق اللف والنشر المرتب.

٤) أي: القطع.

٥) لما عرفت من عدم كون الحجية مستتبعة لاحكام تكليفية مع وضوح أن منشأ الاجتماع المزبور هو جعل الحكم التكليفي في التعبد بالامارات، والمفروض عدمه.

المفسدةوالمصلحة ،ولاالكراهةوالارادة كمالايخفى. وأماتفويت[١] مصلحة الواقع ،أوالالقاء في مفسدته[٢] فلامحذور فيه أصلا اذا كانت في التعبد به[٣] مصلحة غالبة(*) على مفسدة التفويت أوالالقاء. نعم[٤]

١) هذا بيان لمنع الكبرى ـ وهي ماأشار اليه بقوله : «أو غير باطل» ـ وتوضيحه : أن تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة وان كان يلزم في التعبد بالامارة عند مخالفتها للواقع ، الا أنه لامحذور فيه ، ولا يكون باطلا ، لانه مع وجود المصلحة في التعبدبالامارة يتدارك المصلحة الواقعية الفائتة، أوالمفسدة الملقى فيها . نعم اذا لم يكن في التعبد بالامارات مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة أو المفسدة الملقى فيها كان المحذور المتقدم لازماً .

٢) أي : مفسدة الواقع ، كما اذا أدت الامارة الى حلية شرب التتن مع فرض حرمته واقعاً، وضمير « فيه » راجع الى ماذكر من التفويت أوالالقاء.

٣) أي : بالطريق غير العلمي .

٤) استدراك على ماذكره في الجواب عن الاشكال الاول والثاني من عدم لزوم المحذور الخطابي والملاكي ، و المقصود من هذا الاستدراك الاشكال ثانياً على وقوع التعبد بالامارات غير العلمية بلزوم محذور اجتماع حكمين

(*) ظاهر العبارة اعتبار غلبة مصلحة اعتبار الامارة على الواقع في صحة التعبد بها ، لكن التحقيق عدم اعتبارها و كفاية التساوي ، لارتفاع المحذور به أيضاً .

الا أن يقال : ان ذلك المحذور وان كان يرتفع بالتعبد بالامارة ، لكن مجرده لايكفي في التعبد بها ويلغو تشريع الحجية لها حينئذ، بل لابد من ملاك آخر مضافاً الى جبر ما يفوت من المصلحة أو يقع فيه من المفسدة .

. . . .

مثلين أوضدين أيضاً ، وهذا الاشكال مبني على أحد قولين ، وتوضيحه : أن في باب حجية الامارات غير العلمية قولين آخرين :

أولهما : أن الحجية التي هي من الأحكام الوضعية وان كانت قابلة للجعل بنفسها ، لكنها مستتبعة لاحكام تكليفية كوجوب العمل بمؤدى الامارة.

ثانيهما : أن الحجية غير مجعولة بنفسها و لكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها أعني الاحكام التكليفية .

وهو وجوب العمل كما عليه شيخنا الاعظم ، فالحجية نظير الملكية في انتزاعها من جواز تصرف المالك في ماله وعدم جواز تصرف غيره فيه بدون اذنه ، و كانتزاع الزوجية من جواز الاستمتاع و وجوب الانفاق وغيرهما من أحكامها ، فحجية الامارات منتزعة من جعل الشارع المؤدى هو الواقع ، كما يظهر من قول الشيخ في الانسداد في رد الوجه الثاني من أدلة صاحب الحاشية على حجية الظن بالطريق : «فيه : أن تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ماأراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية ، واما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد ، وهو مضمون الطرق المجعولة» .

وبناء على كل من هذين القولين يلزم اجتماع الحكمين المثلين أوالضدين، وذلك لان الامارة غير العلمية اذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلا وفرض وجوبها واقعاً اجتمع فيها وجوبان أحدهما وجوبها واقعاً ، وثانيهما وجوب مؤدى الطريق ، ومن المعلوم أن اجتماع المثلين ممتنع كاجتماع الضدين فيما اذا فرض عدم وجوبها واقعاً ، فلايمكن التعبد بالطريق غير العلمي حذراً عن المحاذير المتقدمة .

وقد دفع المصنف هذا الاشكال بما محصله : أن الحكم على قسمين :

لو قيل باستتباع[١] جعل الحجية للاحكام التكليفية أو بأنه[٢] لامعنى لجعلها

الاول : حقيقي ناش عن مصلحة أومفسدة في متعلقه بناء على مذهب مشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات .

الثاني : طريقي ناش عن مصلحة في نفسه لا في متعلقه كالاوامر الامتحانية في عدم وجود مصلحة في متعلقاتها . وحينئذ فحيث ان الامر الطريقي غير كاشف عن مصلحة في متعلقه ولا عن ارادة له ، بل المصلحة في جعل نفس الطريقية للامارة ، والحكم الحقيقي كاشف عن المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة في نفس متعلقه لم يلزم اجتماع حكمين مثلين أوضدين في مورد واحد، اذ المفروض أنه ليس في مورد الامارات حكم حقيقي كاشف عن مصلحة أو مفسدة وارادة أو كراهة حتى يلزم اجتماع في الخطابين والملاكين ، بل المصلحة أوالمفسدة وكذا الارادة أو الكراهة منحصرة في الحكم الواقعي .

وبالجملة : فلايلزم محذوراجتماع المثلين أوالضدين في شيء من الخطاب والملاك على كلا القولين في باب حجية الامارات غيرالعلمية ـ أي القول بأن المجعول في بابهاهوخصوص الحكم الوضعي أعني الحجية دون الحكم التكليفي والقول بأن المجعول فيه هو الحكم التكليفي الطريقي ـ غاية الامر أنه حينئذ يلزم اجتماع حكمين حقيقي وطريقي، ولامحذورفيه ، لكونهما نوعين مختلفين، والممتنع انما هواجتماع فردين من نوع واحد كاجتماع الوجوبين الحقيقيين أو الطريقيين أو الفعلين أو الانشائيين ، هذا ملخص ما أفاده المصنف .

١) اشارة الى أحدالقولين في باب حجية الامارات اللذين بني عليهما اشكال اجتماع الحكمين، وقد تقدم توضيحه بقولنا : «أولهما أن الحجية ... الخ».

٢) هذا اشارة الى ثاني القولين اللذين بني عليهما اشكال الاجتماع ، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «الثاني أن الحجية ... الخ» . ويبتني هذاالقول على انكار

الاجعل تلك الاحكام، فاجتماع حكمين وان كان يلزم، الا(١) أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لان أحدهما طريقي(٢) عن مصلحة في نفسه(٣) موجبة لانشائه الموجب(٤) للتنجز أو لصحة(٥) الاعتذار بمجرده (*) من دون

الجعل في الوضعيات والالتزام بانتزاعها من الاحكام التكليفية .

١) هذا شروع في الجواب عن اشكال الاجتماع، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «وقد دفع المصنف هذا الاشكال بما محصله ... الخ».

٢) وتسميته هنا بالطريقي لكونه متعلقاً بما هو محرز للواقع وطريق اليه، فالمراد بالحكم الطريقي هو الانشاء بداعي تنجيز الواقع لابداعي البعث الجدي. وان شئت فقل : ان الغرض من انشائه جعل المنجز ، وهو غير الغرض القائم بنفس الحكم الواقعي من المصلحة والمفسدة .

٣) أي : في نفس هذا الحكم الطريقي في قبال مصلحة المؤدى، وقوله : «عن مصلحة» متعلق بمحذوف أي: ناش عن مصلحة في نفس هذا الطريق موجبة لانشائه الموجب هذا الانشاء لمجرد التنجز عند الاصابة ولمجرد صحة الاعتذار عند الخطاء من دون ارادة ... الخ، و«موجبة» صفة لمصلحة ، وضمير «لانشائه» راجع الى الحكم الطريقي .

٤) صفة لـ «انشائه» يعني : أنه لايترتب على هذا الانشاء الا تنجز الواقع أو صحة الاعتذار .

٥) معطوف على «للتنجز» وضمير «بمجرده» راجع الى كل من التنجز والاعتذار كما تقدم توضيحه ، و«من دون» تفسير لـ «مجرده» .

(*) لايخفى عدم استقامة العبارة ، لان الانشاء بنفسه ليس موجباً للتنجز، بل الموجب له هو العلم بهذا الانشاء، فالطريق غير الواصل الى المكلف ليس

ارادة نفسانية أو كراهـة كذلك[١] متعلقة[٢] بمتعلقه فيما[٣] يمكن هناك انقداحهما، حيث[٤] انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل

١) أي: نفسانية . وبالجملة: الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة مختصة بالحكم الحقيقي دون الطريقي الذي منه حجية الامارات .

٢) صفة لـ «ارادة أو كراهة» يعني : أن جعل الحجية للامارة لايوجب ارادة ولاكراهة بالنسبة الى متعلق الطريق وهو المؤدى ، فجعل الحجية لخبرالواحد الدال على وجوب صلاة الجمعة لايوجب تعلق كراهة أوارادة بنفس الوجوب.

٣) متعلق بـ «من دون» أي : أن عدم حدوث الارادة والكراهة انما هوفيما يمكن حصولهما .

٤) تعليل لماذكره بقوله : «فيما يمكن» وضمير « انه » للشأن، وغرضـه : أن الارادة والكراهـة مفقودتان في الحكم الطريقي ، وانما تتحققان في الحكم الحقيقي ، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة ، فهذا الوجوب يدل على تعلق ارادة بها ناشئة عن مصلحة في نفس الصلاة ، ولكن هـذه الارادة لا تتحقق في ذات الباري تعـالى شأنه ، لتوقفها على مقدمات من خطور الشيء بالبال وتصورنفعه وميل النفس اليه وغيرها من مبادىء الارادة الممتنعة في حقه تعالى شأنـه . نعم تحصل الارادة والكراهـة في الحكم الحقيقي في المبادىء العالية ، وهي النفس المقدسة النبوية والولوية صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما الطاهرين، فانه تتحقق الارادة والكراهة فيهما، وتترتبان على المصلحة والمفسدة الثابتتين في المتعلقات .

منجزاً للواقع كالطريق الواصل الذي لم يعلم التعبد به شرعاً أوعقلا كما سيأتي، فحق العبارة أن تكون هكذا : «موجبة لانشائه الذي يوجب العلم به تنجز الواقع عند الاصابة ، والعذر عند الخطأ» .

وان لم يحدث بسببها ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى[١]، الأأنه تعالى اذا أوحى بالحكم الشأني [الانشائي] من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي أو ألهم بـه[٢] الولي فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما[٣] الارادة أو الكراهة[٤] الموجبة للانشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف[٥]

١) لعدم كونه تعالى محلا للحوادث .

٢) أي : ألهم بالحكم الشأني، والمراد بالشأني المعبر عنه بالانشائي أيضاً هو المرتبة الثانية من مراتب الحكم عند المصنف .

٣) أي : بسبب المصلحة أو المفسدة .

٤) حيث ان الارادة ان كانت هي الشوق المؤكد كما قيل :

عقيب داع دركنا الملائما — شوقاً مؤكداً ارادة سما

فهي ممتنعة في حقه تبارك وتعالى . وان كانت عبارة عن العلم بالنفع ،كما هو المنسوب الى كثير من المعتزلة ، وظاهر عبارة المحقق الطوسي (قده) في التجريد في الكيفيات النفسانية حيث قال فيها : «وهما ـ أي الارادة والكراهة ـ نوعان من العلم» فليست ممتنعة في الباري تعالى شأنه، وظاهر عبارة المصنف (ره) هنا : أن الارادة هو العلم بالنفع والصلاح ، والكراهة هو العلم بالضرر والفساد دون الشوق المؤكد ، ولذا نفى حدوثهما عن المبدأ الاعلى تعالى بقوله قبل أسطر : «وان لم يحدث بسببهما ارادة أو كراهة في المبدء الاعلى» وأثبت العلم المذكور له تعالى بقوله فيما سيأتي: « وان لم يكن في المبدء الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة» .

٥) متعلق بقوله قبل أسطر: «حيث انه مع المصلحة والمفسدة» فكأنه قيل: « ان الارادة والكراهة تحدثان في نفس النبي والولي عند وجود المصلحة

ما ليس هناك[١] مصلحة أو [و] مفسدة في المتعلق، بل انما كانت في نفس انشاء الامر به[٢] طريقياً. والاخر[٣] واقعي حقيقي عن[٤] مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة[٥] لارادته أو كراهته الموجبة لانشائه[٦] بعثاً أو زجراً في بعض[٧] المبادي العالية وان لم يكن في المبدأ الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا[٨]، فلا يلزم[٩]

والمفسدة في المتعلق، ولاتحدثان اذا لم توجد المصلحة والمفسدة في المتعلق».

١) أي: في الواقع ونفس الامر، كما في الحكم الطريقي المجعول في الامارات.

٢) أي: بالطريق طريقياً، فمرجع الضمير حكمي، والاولى تبديل الامر بالوجوب أو الحكم، لان الامر آلة للانشاء، وليس هو المنشأ، والامر سهل.

٣) معطوف على قوله قبل أسطر: «لان أحدهما طريقي».

٤) أي: ناش عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، وهذا هو الحكم حقيقة في مقابل الطريقي الثابت للامارة.

٥) صفة لـ «مصلحة أو مفسدة» و«الموجبة» صفة لـ «ارادته أو كراهته».

٦) هذا الضمير وضمير «متعلقه» راجعان الى الحكم، وضميرا «ارادته، كراهته» راجعان الى المتعلق.

٧) متعلق بـ «لارادته أو كراهته» يعني: أن المصلحة والمفسدة الواقعيتين موجبتان لتحقق الارادة أو الكراهة في نفس النبي أو الولي صلى الله عليهما وآلهما الطاهرين، وهما توجبان انشاء الحكم الوجوبي أو التحريمي.

٨) قبل أسطر حيث قال: «وان لم يحدث بسببها ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى».

٩) هذا تفريع على ماذكره بقوله: «لان أحدهما طريقي ... الى أن قال:

أيضاً[١] اجتماع ارادة وكراهة، وانما لزم[٢] انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو[و] زجراً، وانشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الانشائين[٣] فيما اذا اختلفا[٤] ولا يكون من اجتماع المثلين المستحيل فيما اتفقا[٥] ولا ارادة[٦] ولا كراهة أصلا الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي[٧]،

و الاخر واقعي حقيقي » فلا يلـزم الاجتماع المذكور أي المحذور الملاكي والخطابي .

١) أي : كما لايلـزم اجتماع الارادة والكراهة في شيىء واحد بناء على الجواب الاول المذكور بقوله : «لان التعبد بطريق غير علمي انما هو بجعـل حجيته ... الخ» .

٢) الاولى أن يقال : «وانما يلزم» ، لكونه معطوفاً على «فلايلزم» .

٣) وهما انشاء الحكم الواقعي وانشاء الحكم الاخر الطريقي .

٤) أي: الحكمان ، بأن كان الحكم الواقعي الحرمة ، والطريقي الوجوب، فانه لابأس باجتماعهما ، لاختلافهما سنخاً .

٥) بأن كان كل من الحكم الواقعي والطريقي الوجوب ، فانـه ليس من اجتماع المثلين المستحيل ، لاختلاف الحكمين سنخاً .

٦) عطف على «ولا مضادة» أي : ولاارادة ولا كراهة بالنسبة الى الحكـم الطريقي ، وانما هما ثابتتان بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي فقط .

٧) لانه الحكـم النفسي التابع للمصلحة و المفسدة المستتبعتين للارادة والكراهـة . بخلاف الحكم الصوري الذي منه الطريقي ، فانه في نفسه فاقـد للمصلحة والمفسدة المستتبعتين للارادة والكراهة المتوقفتين على مبادىء خاصة كما عرفت .

فافهم[١].

نعم[٢] يشكل الامر فـي بعض الاصول العملية كأصالة الاباحة

---

١) لعله اشارة الى: أن ظاهرماتقدم في دفع غائلة الاجتماع المذكور بقاء الحكم الواقعي على الفعلية الحتمية المستلزمة لانقداح الارادة والكراهة في صورتي اصابة الامارة وخطائها، وحينئذ يقع الاشكال في أنه كيف يسوغ الاذن في خلافه ، فان الحكم الطريقي ان كان هو الاباحة مثلا كان منافياً قطعاً للحرمة أو الوجوب الحقيقي ، فمجرد الالتزام بالحكم الطريقي وان كان يدفع غائلة اجتماع المثلين أو الضدين ، لكنه لايدفع منافاة الارادة أوالكراهة للاذن ، لانه مساوق لعدمهما وان كان صورياً . ولكن سيأتي من المصنف (قده) دفع هذه المنافاة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، فانتظر .

٢) هذا استدراك على ماذكره في دفع غائلة اجتماع الحكمين في الامارات بجعل أحد الحكمين حقيقياً والاخر طريقياً، وحاصل الاستدراك: أن ظاهر أدلة بعض الاصول العملية كقوله عليه السلام في رواية[١] مسعدة بن صدقة: «كل شيء هولك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» جعل الاباحة الشرعية ، وهي تنافي الحرمة الواقعية ، ويلزم اجتماع المثلين اذاكان الحكم الواقعي هوالاباحة أيضاً . وعليه فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في مثل أصالة الاباحة بما دفع به في حجية الطرق .

ولتوضيحه نقول : ان الاباحة على قسمين :

أحدهما : الاباحة الاقتضائية ، وهي الاباحة الناشئة عن مصلحة في متعلق الاباحة أو نفسها.

ثانيهما: الاباحة اللااقتضائية، وهي الاباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة

---

(١) الوسائل ج ١٢ ، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به ، الحديث ٤ ، ص ٦٠ .

. . . .

في المتعلق، اذلو كان فيه احداهما كان الحكم الوجوب أو الحرمة ان كانت ملزمة، أو الاستحباب أو الكراهة ان لم تكن ملزمة ، وغالب الا باحات الظاهرية بل تمامها من قبيل الاول، والاباحات الواقعية من قبيل الثاني، ولذا تتغير بالعناوين الثانوية كالنذر وأخويه .

اذا عرفت هذين القسمين من الاباحة تعرف لزوم الاشكالات المتقدمة من اجتماع المثلين والضدين في الحكم بالاباحة ظاهراً وان كانت لمصلحة في نفس الاباحة ، غاية الامر أن محذور الاباحة الناشئة عن عدم المقتضي في المتعلق أكثر من الاباحة الناشئة عن المصلحة في نفس الاباحة، اذ الاباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق تستلزم اجتماع الضدين في الحكم ، لتضاد الحرمة أو الوجوب للاباحة، وكذا في مبادىء الحكم من الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، لكشف الاباحة عن عدم الارادة والكراهة وعن عدم المصلحة والمفسدة .وهذا بخلاف الاباحة الاقتضائية الناشئة عن مصلحة في نفس الاباحة، فان محذورها أقل من الاباحة اللا اقتضائية ، اذ يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الحكم والارادة والكراهة دون المصلحة والمفسدة، لكشف الاباحة الاقتضائية عن عدمهما ، فاشكال الاباحة الاقتضائية أقل من محذور الاباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المأذون فيه. لكن أقلية المحذور لاتوجب ارتفاع غائلة اجتماع الضدين .

والحاصل: أن الالتزام بكون الاباحة المجعولة في أصالة الاباحة من الاباحة الناشئة عن مصلحة في نفس الاباحة لاعن عدم المصلحة والمفسدة في المأذون فيه لايدفع الاشكال وان كان أقل محذوراً من الاباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق .

الشرعية ، فان الاذن في الاقدام والاقتحام ينافى[١] المنع فعلا كما فيما صادف الحرام وان كان[٢] الاذن فيه لاجل مصلحة فيه[٣] لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه[٤] ، فلا مجيص[٥] فى مثله[٦]

١) يعني: فان الاذن في الاقدام بجعل الاباحة الظاهرية ينافي الحرمة الواقعية الفعلية ، وهذه المنافاة لاتختص بالاباحة الظاهرية ، بل هي ثابتة مطلقاً سواء كان الاذن لمصلحة في نفس الاباحة ، أم كان لعدم مصلحة أومفسدة في المتعلق . نعم محذور المنافاة في الاباحة الاقتضائية أكثر من الاباحة اللا قتضائية ، وذلك لان التضاد بين الحكم الواقعي ـ وهو الحرمة ـ وبين الاباحة الظاهرية لايختص بالخطاب ، بل يسري الى الملاك أيضاً ، لوقوع التضاد بين مفسدة الحرمة الواقعية ومصلحة الاباحة الظاهرية .

٢) اشارة الى الفرد الخفي من المحذور الموجود في كل من الاباحة الظاهرية والواقعية ، وقد تقدم بقولنا : «نعم محذور المنافاة في ... الخ» .

٣) هذا الضمير وضمير «فيه» المتقدم راجعان الى الأذن، أي الاباحة الظاهرية.

٤) كما في الاباحة الواقعية .

٥) هذا هو الجواب الثالث عن محذور اجتماع الحكمين أو طلب الضدين، وهو جواب عن محذور الاجتماع في جميع الاحكام الظاهرية سواء ثبتت بالامارة أم بالاصل .

٦) أي : مثل بعض الاصول ، وأشار بقوله : «في مثله» الى جريان الوجه ـ الذي سيذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ـ في غير أصالة الاباحة، بل كل حكم ظاهري نفسي سواء كان في الأمارات على القول به ، أم في غيرها كالاستصحاب على ما يظهر منه (قده) في الاستصحاب من التزامه بجعل الحكم

الا عن (*)

المماثل وان كان كلامه في الاجزاء « بل واستصحابهما في وجه قوي » يحتمل الخلاف . وكيف كان ، فمحصل مرامه في هذا الجمع هو: انكار انقداح الارادة والكراهة في بعض المبادي العالية، وتوقفه على عدم الاذن لمصلحة فيه، لما عرفت من أنه على تقدير انقداحهما يلزم اجتماع النقيضين فضلا عن اجتماع الضدين في نفس الحكمين، لتضاد الاباحة مع الحرمة أو الكراهة ، ومناقضة الارادة أو الكراهة لعدمهما المنكشف بالاباحة الظاهرية .

وبالجملة : فلابعث ولا زجر في الحكم الواقعي ولا تنجز له أيضاً، وفعليته ـ أي تنجزه ـ معلقة على قيام الامارة عليه .

وأما الحكم الظاهري فهو فعلي حتمي، فيجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بأن كلا الحكمين فعلي ، غاية الامر أن الواقعي فعلي تعليقي ، والظاهري فعلي حتمي ، ولا مضادة بينهما ، لاختلاف رتبتهما .

(*) الصواب اسقاط «الا» أو «عن» اذ المقصود اثبات الالتزام بعدم انقداح الارادة والكراهة في بعض المبادىء العالية أيضاً ، وأنه مما لابد منه في دفع الاشكال في بعض الاصول العملية ، وحينئذ فاما أن يقال : « فلا محيص الا الالتزام» يعني : أنه لامفر من الاشكال المذكور الا الالتزام ، فالالتزام هو الذي يدفع الاشكال ، وهذا كناية عن ثبوت الالتزام المذكور . أو يقال : «لامحيص عن الالتزام» أي : لايوجد شيىء غير الالتزام يفر من الاشكال المذكور اليه ، بل الالتزام هو الذي يفر اليه في دفع الاشكال ، وهذا أيضاً كناية عن ثبوت هذا الالتزام . وهذا بخلاف ما اذا قلنا : «لامحيص الا عن الالتزام» فان المعنى ـ بمقتضى كلمة المجاوزة ـ أن الالتزام هو الذي يفر منه الى غيره ، ويرفع اليد عنه ، دون الاشكال ، وأن الاشكال المذكور لايفر منه ولايرفع اليد عنه ،

الالتزام (*) بعدم انقداح الارادة أو الكراهة فى بعض المبادي العالية

. . . .

ومعنى ذلك ثبوت الاشكال وتسليمه ، وهو خلاف المقصود كما لايخفى .

(*) لا يخفى أن الالتزام بعدم انقداح الارادة و الكراهة اللتين هما من مبادىء الحكم يستلزم كون الحكم اقتضائياً أو انشائياً محضاً ، اذ لامعنى للفعلية بمعنى التنجز في ظرف العلم به مع فرض عدم الارادة والكراهة، اذ معنى التنجز هو استحقاق المؤاخذة على مخالفة الحكم، ومن المعلوم توقف هذا الاستحقاق على بعث المولى أو زجره التابعين للارادة والكراهة ، فمع عدمهما لابعث ولا زجر ولامخالفة .

وبالجملة : فانكار انقداح الارادة والكراهة بالنسبة الى الحكم الواقعي يساوق الالتزام بالانشائية التي ذكرها الشيخ الاعظم (قده)، ولازمه عدم وجوب موافقة مؤديات الامارات، اذ وجوبها منوط بالبعث أوالزجر المنوطين بالارادة والكراهة ، والامارة لاتنجز الحكم الا بعد البعث والزجر، اذ يعتبر أن يكون انبعاث العبد عن بعث المولى لتكون ارادته التكوينية تابعة لارادة المولى التشريعية، ومع عدم الارادة لابعث فلا انبعاث ، هذا .

اللهم الا أن يقال : ان قيام الامارة يوجب كلا من البعث والزجر ، حيث ان المانع عن انقداح الارادة والكراهة هو مصلحة الجهل، وبالامارة ـ كالعلم ـ يرتفع المانع، فينقدح الارادة أوالكراهة ، ويتنجز أيضاً . وعليه فالعلم بالحكم الانشائي موضوع لمرتبتين : احداهما الفعلية ـ وهي البعث أوالزجر ـ والثانية التنجز، اذ لو كان العلم بالبعث أو الزجر موضوعاً لمتعلقه لزم الدور كغيره مما يؤخذ العلم موضوعاً لمتعلقه ، ولزم وحدة رتبتي الفعلية والتنجز، وذلك خلاف ما عليه المصنف (قده) من تربيع مراتب الحكم ، وتأخر التنجز رتبة عن الفعلية

أيضاً[١] كما في المبدأ الاعلى ، لكنه[٢]

١) قيد لـ « بعض المبادىء » وقوله : « كما في المبدأ الاعلى » تفسير له ، يعني : كعدم انقداحهما في المبدأ الاعلى جل وعلا . والحاصل : أنه لا تنقدح الارادة أو الكراهة بالنسبة الى الحكم الواقعي لافي ذاته تعالى ، ولا في النفس النبوية والولوية .

٢) أي : لكن الالتزام ، وهذا دفع لما ربما يتوهم من : أن الالتزام بعدم وجود الارادة والكراهة في المباديء العالية يوجب الالتزام بعدم فعلية الحكم الواقعي ، لفرض انه لم يتعلق الارادة أو الكراهة به ، واذا لم يصر الحكم الواقعي فعلياً انهدم أساس الجمع المذكور ، لانحصار الحكم في الظاهري فقط.

والحاصل : أن ما أفاده المصنف بقوله : «بعدم انقدح الارادة أوالكراهة» صار منشأ لتوهم عدم فعلية الحكم الواقعي ، فأورد عليه بعدم وجود حكمين فعليين حينئذ حتى يجمع بينهما بماذكره الماتن ، بل ليس هنا الا الحكم الظاهري الذي هو مقتضى الامارة أو الاصل .

والمصنف دفع هذا التوهم بما حاصله : أن الفعلية على قسمين :

الاول : الفعلية المنجزة ، وهي بالنسبة الى الحكم الذي قامت الحجة من علم أو علمي عليه .

هذا . لكن اشكال وحدة رتبتي الفعلية والتنجز باق على حاله ، اذ المفروض كونهما معاً معلولين للعلم بالانشاء .

وبالجملة : فقول المصنف : «لوعلم به المكلف لتنجز عليه» مع الاعتراف «بعدم انقداح الارادة أوالكراهة في بعض المبادىء العالية أيضاً» مشكل جداً، فتأمل جيداً .

لايوجب (*) الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه[1] كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، وكونه[2] فعلياً انما يوجب (**) البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه.

الثاني : الفعلية المعلقة، وهي بالنسبة الى الحكم الذي كان بنحو لو علم به لتنجز. والمراد بالفعلية في المقام هو المعنى الثاني ، فالحكم الواقعي يكون فعلياً معلقاً ، ولا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري الذي هو فعلي منجز بأمارة أو أصل.

١) أي : على المكلف، وضميرا «كونه، به» راجعان الى التكليف الواقعي.

٢) أي : وكون الحكم الواقعي ، وهذا تتميم لدفع التوهم ، وتوضيحه : أن وصول الحكم الواقعي الى مرتبة الفعلية بالمعنى الثاني لايستلزم البعث أو الزجر مطلقاً، بل انما يستلزمهما فيما اذا لم ينقدح في النفس النبوية أو الولوية الاذن في الاقدام لاجل مصلحة في نفس الاذن فيه ، فاذا انقدح الاذن في نفسهما

(*) بل يوجب الالتزام بعدم فعليته كما عرفت الابناء على ماذكرناه أخيراً بقولنا : «اللهم الا أن يقال ... الخ».

(**) سوق العبارة يقتضي ابدال البعث أو الزجر بالارادة أو الكراهة كما في كلام المتوهم ، لانهما وان كانا كالارادة والكراهة قائمين بالنفس المقدسة النبوية أو الولوية ، لكن العلم بهما لايوجب التنجز واستحقاق المؤاخذة على المخالفة ، بل الموجب لهما هو العلم بالبعث والزجر المتأخرين عن الارادة والكراهة والمبرزين لهما.

فانقدح[١] بماذكرنا أنه لايلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارت فعلياً كي يشكل[٢] تارة بعدم لزوم الاتيان

المقدسة ، فلاتتحقق فعلية الحكم بمعنى ايجابها للبعث والزجر ، اذ الاذن مانع عنهما .

١) يعني: ظهر بماذكرناه ـ في دفع الاشكالات الواردة على التعبد بالامارات غير العلمية والاصول العملية ، وفي مقام الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري من حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي الذي لو علم به لتنجز والظاهري على الفعلي التنجيزي ـ أنه لايلزم في بيان امكان التعبد بالامارات غير العلمية الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً، والالتزام بأنه شأني كما أفاده شيخنا الاعظم في الرسائل في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بقوله : «الثاني : أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارة ... الى أن قال . . . فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه ، وشأني في حقه ... » والحاصل أن مراد المصنف من نفي فعلية الحكم الواقعي ليس نفي الفعلية بكلا معنييها المتقدمين ، والالتزام بالشأنية كما ذكره الشيخ (قده) ، بل مراد المصنف من نفي الفعلية نفي الفعلية التنجيزية و اثبات التعليقية ، وهي أنه لو علم به لتنجز .

٢) توضيحه : أن حمل الاحكام الواقعية على الانشائية ـ كما أفاده الشيخ ـ يستلزم ورود اشكالين عليه ، أشار الى أولهما بقوله : «تارة بعدم ...» وحاصله: أن لازم الانشائية عدم لزوم امتثال مؤديات الامارات، اذ المفروض كون مؤدياتها أحكاماً انشائية ، ومن المعلوم : أن الحكم الانشائي لايجب عقلا امتثاله اذا علم به فضلا عما اذا قامت عليه الامارة غير العلمية ، ومن البديهي خلافه ، للزوم امتثال مؤديات الامارات . وأما الاشكال الثاني فسيأتي توضيحه .

حينئذ[١] بماقامت الامارة على وجوبه[٢] ، ضرورة[٣] عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائيه(*) مالم تصر فعلية[٤] ولم تبلغ[٥] مرتبة البعث والزجر ، ولزوم[٦] الاتيان به مما لايحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان .

---

١) أي : حين كون الحكم الواقعي انشائياً .

٢) الضمير راجع الى الموصول في «بما» المراد به متعلق الحكم الانشائي.

٣) تعليل لقوله : « بعدم لزوم » وقد عرفت توضيحه .

٤) أي : بعثية وزجرية ، اذ لابد في تنجز الحكم بالامارة من وصوله الى هذه المرتبة .

٥) عطف تفسيري لقوله: « ما لم تصر فعلية » . ويمكن ارادة التنجز من الفعلية، فيكون المعنى عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية مالم تتنجز ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، لكنه لايخلو عن حزازة، لتقدم رتبة البعث والزجر على التنجز.

٦) الواو للحال، أي: والحال أن لزوم الاتيان بماقامت الامارة على وجوبه مما...

والحاصل : أن حمل الاحكام الواقعية على الانشائية يستلزم عدم وجوب امتثالها ولو أدت الامارة اليها، مع أن لزوم امتثالها حينئذ من البديهيات، وفساد هذا اللازم كاشف عن بطلان جعل الاحكام الواقعية انشائية .

(*) لا يخفى أن مغايرة الحكم الشأني للانشائي مبنية على مذهب المصنف (قده) من كون الحكم ذا مراتب أربع، حيث ان الشأني هو مرتبة الاقتضاء التي هي مرتبة الملاكات، والانشائي هو مايبلغ مرتبة الانشاء. لكن الشيخ (قده) لما لم يلتزم بتعدد مراتب الحكم ، فلابد أن يكون مراده بالشأني هو الانشائي، ولذا حمله المصنف (قده) عليه .

لايقال : لامجال لهذا الاشكال[١] لـوقيل بأنها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية، لانها[٢] بذلك[٣] تصير فعلية تبلغ[٤] تلك المرتبة.

فانه يقال[٥]: لايكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم

---

١) أي : اشكال عدم لزوم الاتيان بما قامت الامارة على وجوبه ، ببيان: أن هذا الاشكال- بناء على انشائية الاحكام الواقعية-مبني على بقائها على الانشائية حتى بعد قيام الامارات عليها. وأما بناء على أن قيام الامارات سبب لوصولها الى مرتبة الفعلية ، فلاوجه للاشكال المزبور ، لصيرورتها بواسطة الامارة فعلية ، فلايتوجه اشكال عدم لزوم امتثال مؤديات الامارات على مبنى انشائية الاحكام الواقعية كما يستفاد من كلام الشيخ (قده) .

٢) تعليل لقوله : «لامجال لهذا الاشكال» وقد مر توضيحه ، والضمائر في «لانها ، بأنها ، اليها» راجعة الى الاحكام الواقعية .

٣) أي : بقيام الامارات على الاحكام تصير فعلية .

٤) صفة لـ «فعلية» والمراد بـ«تلك المرتبة» مرتبة البعث والزجر.

٥) هذا دفع الاشكال، وتوضيحه: أن موضوع الفعلية- على ماذكره المستشكل من أنه الحكم الانشائي المتصف بكونه مؤدى الامادة - مؤلف مـن الانشائية والوصف المزبور ،ومن المعلوم توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه، كالاستيلاء غير المأذون فيه الموضوع للضمان ، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الاثر . وفـي المقام كذلك، فانه لايترتب أثر الفعلية على الحكم الانشائي الذي أدت اليه الامارة، وذلك لانتفاء احراز الموضوع وجداناً وتعبداً ، أما وجداناً فلان اصابة الامارة غير معلومة ، فلا يعلم أن مؤداها هو الحكم الانشائي .

انشائي لاحقيقة ولاتعبداً الا حكم[١]

وأما تعبداً، فلان دليل حجية الامارة لايقتضي الا التعبد بوجود مؤداه، وأن مؤداها هو الواقع، فلايتكفل الا تنزيل المحكي بالامارة منزلة الواقع، ولايمكن أن يتكفل الجزء الثاني من الموضوع وهو كـون هذا الحكم الانشائي المحكي مؤدى الامارة وذلك لان اتصاف المحكي بهذا الوصف متأخر عن قيام الامارة عليه فلو فرض تقدمه على قيام الامارة عليه ـ لفرض أنه جزء الموضوع، والموضوع بجميع أجزائه مقدم على الحكم ـ لزم الدور كما هو واضح .

ومنه يظهر عدم احراز جزئي الموضوع بالاختلاف ، بأن يحرز أحدهما بالوجدان والاخر بالتعبد ، وذلك لان المحرز وجداناً ان كان نفس الحكم كالوجوب ، فلامجال حينئذ لحجية الامارة ، اذ لاشك في الواقع حتى يحرز بالتعبد . وان كان قيد الحكم الواقعي ـ أعني كونه مؤدى الامارة ـ فلايتصور كونه مؤدى الامارة بالوجدان ، اذ هذا الاحراز منوط باحراز الواقع ، اذ لا يعقل احراز القيد وجداناً مع عدم احراز نفس المقيد أعني الواقع كذلك، وحيث ان نفس المقيد لم يحرز، اذ لو كان محرزاً لم يبق مجال لحجية الامارة كما تقدم فلايعقل احراز قيده فقط كما لايخفى .

وبالجملة : فلايمكن تكفل دليل التعبد لاحراز قيد الحكم الانشائي وهو اتصافه بكونه مؤدى الامارة . نعم لو فرض دليل آخر غير دليل حجية الامارات يـدل على اعتبار قيام الامارة في فعلية الاحكام الانشائية ، فيصير الحكم الذي قامت عليه الامارة فعلياً، لوجود القيد ـ أعني قيام الامارة بالوجدان ـ لكن ذلك الدليل مفقود .

١) نائب فاعل «يحرز» ، وقوله : « لاحقيقة ولاتعبداً » قيد لـ« يحرز » .

انشائي، لاحكم انشائي أدت[١] اليه الامارة، أمـا حقيقة فواضح[٢]، وأما تعبداً، فلان قصارى ماهو قضية حجية الامارة كون مؤداه[مؤداها] هو الواقع تعبداً، لا الواقع[٣] الذي أدت اليه الامارة، فافهم[٤].

اللهم الاأن يقال[٥]: ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع

---

١) صفة لـ« انشائي ».

٢) لما مر من أن اصابة الامارة غير معلومة حتى يكون مؤداها حكماً انشائياً قطعاً.

٣) يعني: أن الامارة تؤدي الى الواقع بما هو واقع، لا الواقع المتصف بكونه مما أدت اليه الامارة، لان الامارة لاتزيد على العلم الوجداني، فان العلم يتعلق بنفس الواقع لاالواقع بعنوان كونه معلوماً.

٤) لعله اشارة الى: أنه لو فرض امكان دلالة دليل غير الامارة على كون مؤداها هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الامارة لم يكف ذلك أيضاً في الحكم بالفعلية، لان الحكم بها منوط بدلالة دليل على هذا الوصف، ولم يثبت، فالقول بصيرورة الاحكام الانشائية فعلية بمجرد قيام الامارة عليها خال عن الدليل.

٥) غرضه تصحيح ما أنكره ـ من عدم تكفل دليل التنزيل لاثبات كون مؤدى الأمارة هو الحكم الانشائي الموصوف بكونه مؤدى الامارة بدلالة الاقتضاء ـ يعني: أن نفس دليل حجية الامارة يوجب اتصاف مؤداها بالوصف المذكور ـ وهو كونه مؤدى الامارة ـ بدلالة الاقتضاء، وذلك لان دليل اعتبار الامارة لو لم يثبت الوصف المذكور ـ وهو كونه مؤدى الامارة ـ لزم لغويته، لعدم ترتب الاثر الا على الحكم الانشائي المتصف بالوصف المزبور، فصون كلام الحكيم

الذي صار مؤدى لها هو[1] دليل الحجية بدلالة الاقتضاء (**) لكنه[2]

عن اللغوية يقتضي اتصاف الحكم الانشائي بوصف كونه مؤدى الامارة (*).

١) خبر قوله : «ان الدليل» وضمير «لها» راجع الى الامارة .

٢) يعني : لكن ما ذكرناه من اثبات فعلية الحكم بدلالة الاقتضاء وغرضه المناقشة في ما أفاده من وجه التصحيح ، توضيحه : أن دلالة الاقتضاء انما تثبت الفعلية اذا لم يكن للاحكام الانشائية أثر أصلا . وأما اذا كان لها أثر ـ ولو بملاحظة العنوان الثانوي كالنذر ونحوه ـ فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء لعدم لزوم اللغوية حينئذ لكفاية مثل هذا الاثر في الحجية.

(*) أقول: ليس المقصود دعوى دلالة الاقتضاء على ارتفاع محذور الاستحالة ـ وهو تقدم الشيىء على نفسه ـ كما عرفت الاشارة اليه ، بل المقصود أن دلالة الاقتضاء توجب تعدد الدال والمدلول ، فلدليل الحجية دلالتان : احداهما كون المؤدى هو الواقع ، والاخرى فعلية هذا الواقع الذي قام عليه الامارة.

(**) الحق أن يقال: ان نفس دليل حجية الامارة ـ بعد وضوح انسداد باب العلم بالاحكام مع تنجزها على المكلف بالعلم الاجمالي ولزوم امتثالها وعدم جواز اهمالها وفرض عدم العلم التفصيلي بها ، وعدم امكان الاحتياط أو عدم لزومه ـ يقتضي فعلية مؤديات الامارات وتنجزها ، وعليه فلا حاجة الى التشبث بدلالة الاقتضاء لاثبات فعليتها حتى يستشكل عليها بما في المتن من ترتيب الاثر على انشائية مؤديات الامارات قبل بلوغها مرتبة الفعلية أيضاً، فلا يلزم اللغوية في انشائها حتى يتمسك بدلالة الاقتضاء في دفعها، فان تنزيل دليل الحجية على مثل النذر من الآثار النادرة من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر .

فالنتيجة : كفاية نفس دليل حجية الامارات في اثبات فعلية مؤدياتها .

لايكاد يتم الااذا لم يكن للاحكام بمرتبتها الانشائية أثر أصلا ، والا(١) لم يكن لتلك الدلالة مجال ، كما لا يخفى .

وأخرى(٢)

---

١) أي: وان كان للاحكام بمرتبتها الانشائية أثر كالنذر ونحوه ـ بأن يقول: «ان قامت الامارة على انشائية حكم ، فلله علي أن أتصدق بدرهم» ـ فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء أصلا .

٢) معطوف على قوله : «تارة بعدم لزوم الاتيان حينئذ » وهو اشارة الى ثاني الاشكالين الواردين على جعل الاحكام الواقعية انشائية كما تقدم في كلام الشيخ، وحاصل الاشكال: احتمال اجتماع المتنافيين ، حيث ان المحتمل فعلية الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الاصل أو الامارة ، والمفروض فعلية الحكم الظاهري أيضاً، فيلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين، واحتمال المتنافيين كالقطع بثبوتهما محال . ولازم هذا الاشكال عدم جواز الرجوع الى الامارات والاصول الا مع القطع بعدم فعلية الحكم الثابت في موردهما ، ودعوى هذا القطع مما لاوجه لها، لاحتمال تمامية مقتضي الحكم وعدم مانع له ، اذ لا احاطة لنا بمقتضيات الاحكام وموانعها، فاحتمال وجود المقتضي وعدم المانع بالنسبة الى الحكم الواقعي المساوق لفعليته لادافع له ، ومعه لايمكن الرجوع الى الامارات والاصول (*) .

(*) أقول : هذا الاشكال بعينه وارد على المصنف أيضاً ، لاحتمال وجود مقتضي البعث والزجر وعدم مانع منه، والفعلية بمعنى البعث والزجر الكاشفين عن الارادة والكراهة لاتجتمع مع فعلية مؤديات الامارات والاصول ، لتنافي الحكمين الفعليين وان جعل المصنف انقداح الارادة والكراهة منوطاً بعدم الاذن والترخيص ، فالفعلية المعلقة على عدم الاذن تساوق الانشائية التي تستفاد من

بأنه كيف يكون التوفيق[١] بذلك[٢] مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية[٣]، ضرورة[٤] أنه كما لايمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لايمكن احتماله،

١) أي: الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

٢) أي: بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الامارات والاصول فعلياً.

٣) يعني: فيلزم حينئذ ـ ولو احتمالاً ـ اجتماع حكمين فعليين متنافيين، واحتمال اجتماع المتنافيين محال كالقطع به.

٤) تعليل للانكار المستفاد من قوله: «كيف يكون»، وضمير «احتماله» راجع الى ثبوت المتنافيين.

كلام الشيخ (قده)، والا فيكون من الحكم الشأني وهو الاقتضائي باصطلاح المصنف اذ الفعلية امـا بمعنى البعث والزجر، واما بمعنى التنجز، وفقدانها بالمعنى الثاني مع الجهل وعدم قيام الحجة عليه واضح، وفقدانها بالمعنى الاول ليس الا الانشاء.

وبالجملة: فلم يظهر فرق بين الفعلية التي ادعاها المصنف هنا وهي توقف انقداح الارادة والكراهة على عدم الاذن في الارتكاب وبين الانشائية المستفادة من كلام الشيخ حتى يرد الاشكال المزبور عليه ولايرد على المصنف قدس سرهما هـذا.

ثم انه لاسبيل الى الالتزام بهذا الجمع ـ أعني حمل الحكم الواقعي على الانشائي ـ من جهة أخرى وهي عدم كون الانشائي حكماً حقيقة، اذ الحكم الحقيقي هـو الحاكي عن الارادة والكراهة، وبدونهما لاحكم حقيقة، كمـا لايخفى.

فلايصح[١] التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق والاصول العملية انشائياً غير[٢] فعلي .

كما لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة[٣]

---

١) هذه نتيجة ماذكره من عدم لزوم الالتزام بماأفاده الشيخ (قده) في امكان التعبد بالامارات غير العلمية، لورود الاشكالين السابقين عليه، يعني: فبعد توجه هذين الاشكالين عليه لايصح ماذكره (قده) في الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري بالتزام كون الحكم الواقعي ... الخ .

٢) خبر «كون» و«انشائياً» خبر «يكون» و«بالتزام» متعلق بـ «التوفيق» .

٣) هذا جمع آخر بين الحكم الواقعي والظاهري قد ينسب الى السيد المحقق المسدد السيد محمد الاصفهاني (قده) ويظهر أيضاً من كلمات الشيخ (قده) في أول مبحث البراءة وأول مبحث التعادل والترجيح، فراجع.

وهذا الجمع في قبال الجمعين المزبورين، وتوضيحه: أن محذور اجتماع المتنافيين مختص بما اذاكانا في رتبة واحدة دون ما اذاكانا في رتبتين كالمقام . توضيحه : أن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الذات مع الغض عن تعلق العلم أو الجهل به ، وموضوع الحكم الظاهري هو الشيىء بوصف أنه مشكوك في حكمه الواقعي ، وحينئذ فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع والشك في الحكم الواقعي متأخر أيضاً عن نفس الحكم الواقعي تأخر العارض عن المعروض والوصف عن الموصوف، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين : احداهما تأخره عن موضوعه ، وثانيتهما تأخر موضوعه ـ وهو الشك ـ عن الحكم الواقعي الذى هو متعلق الشك، ولامحذور في اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتهما .

وبالجملة : فمناط هذا الجمع هو تعدد الرتبة مع فعليتهما معاً ، لاحمل

بل في مرتبتين، ضرورة[١] تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك[٢] لا يكاد يجدي، فان الحكم الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي، الا أنه يكون في مرتبته[٣] أيضاً، وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة[٤] (*)، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فانه دقيق وبالتأمل حقيق.

الحكم الواقعي على الانشائي كما هو مناط الجمع السابق، هذا.

١) هذا بيان لاثبات تعدد رتبة الحكمين، وقد عرفت توضيحه.

٢) أي: والجمع المزبور باختلاف الرتبة لايكاد يجدي، وحاصل ماأفاده في رده: أن الحكم الظاهري ـ لمكان تأخر موضوعه عن الحكم الواقعي ـ وان لم يكن مع الواقعي في جميع المراتب، لكن الواقعي يكون معه في رتبة الشك، اذ المفروض اطلاق الحكم الواقعي ووجوده في كلتا صورتي العلم والجهل به، والا لزم التصويب لواختص الواقعي بالعالم به، ففي هذه المرتبة يجتمع الحكمان المتنافيان، فهذا الجمع لا يرفع محذور اجتماع الحكمين المتنافيين.

٣) أي: أن الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري، كما أنه موجود قبل رتبة الحكم الظاهري.

٤) أي: مرتبة الحكم الظاهري.

(*) وفي حاشية المحقق القوچاني تلميذ المصنف (قدهما) تقريب الجمع المزبور بنحو لايرد عليه اشكال المتن، قال: «لان موضوع الحكم الظاهري الشيىء بما هو مشكوك الحكم، ولاريب أن الشك في الحكم كالعلم به متأخر عن نفس الحكم المتأخر عن موضوعه، فكيف يكون مجتمعاً معه، مع وضوح

. . . .

. . . .

أنه لايكاد يكون كذلك الا مع فرض كون الشيىء الواحد موضوعاً لحكمين .

وبالجمله: فالحكم الواقعي ثابت للشيىء بعنوانه الواقعي، وهوليس متعلقاً للحكم الظاهري، ضرورة أنه ثابت له عند فرض كونه مشكوك الحكم، والحكم الظاهري ثابت له بما هو مشكوك الحكم ، وهو ليس مورداً للحكم الواقعي، بداهة أن الحكم الواقعي لم يثبت للشيىء الا بما له من العنوان، وليس بمطلق بالنسبة الى حالتي العلم بحكمه وعدمه ، لوضوح أن الاطلاق انما يتأتى مع فرض صحة التقييد، ولاشك في امتناع الحكم على الشيىء بقيد كونه مشكوك الحكم بنفس هذا الحكم، لاستلزامه الخلف احتمالا كاستلزام أخذ القطع به في موضوعه ذلك قطعاً واقعاً أواعتقاداً، فاذن لااجتماع بين الحكمين ، لتغاير موضوعهما».

لكن فيه: أن المراد بالاطلاق ليس هو الدليلي اللحاظي الاثباتي، بل الاطلاق النتيجي الثبوتي الناشي عن امتناع الاهمال الثبوتي، بمعنى استلزام عدم لحاظ شيىء مع الذات المأخوذة موضوعاً للحكم الشرعي لاطلاق الحكم لجميع الحالات الطارئة على الموضوع من العلم بموضوعيته للحكم الفلاني و الشك فيهـا ، فموضوعية الذات للحكم الواقعي محفوظة في جميع تلك الحالات التي لادخل لها في موضوعية الذات له وان كانت دخيلة في موضوع الحكم الظاهري ، فكل حكم ثبت للذات مقيدة بالشك في حكمها الواقعي يستلزم اجتماع الحكمين: أحدهما الواقعي الثابت لنفس الذات ، والاخر الظاهري الثابت للذات بقيد الشك في حكمها الاولي . ويكفي في اثبات هـذا الاطلاق الثبوتي مضافاً الى اطلاق أدلة تشريع الاحكام ـ الاخبار المدعى تواترها الدالة باطلاقها على اشتراك الاحكام بين العالمين والجاهلين .

. . . .

. . . .

والحاصل: أن موضوعية نفس الذات توجب اجتماع الحكمين حال الشك وان لم يجتمعا في رتبة الذات ، لتأخر موضوع الحكم الظاهري عن تلك الرتبة ، هذا .

مضافاً الى : أن انكار الحكم الواقعي حال الشك مساوق للتصويب، وهو خلاف الفرض .

وبالجملة: فاشكال المصنف وارد على هذا الجمع، كوروده على الجمعين السابقين .

وهناك وجوه أخرى للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري :

منها : ماعن الشيخ الأعظم (قده) فانه ـ بعد الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف الرتبة في الاصول العملية ـ قدجمع بينهما في الامارات بوجه آخر ، وهو : أن المجعول في الامارات هي الهوهوية بين المؤدى والواقع ، ففي صورة اصابة الامارة يكون مؤداها هو الواقع حقيقة ، وفي صورة الخطاء لاحكم للامارة أصلا ، فلا يلزم اجتماع الضدين ولا المثلين.

وفيه : أن ذلك متجه بناء على حجية الامارات غير العلمية ببناء العقلاء الذين لايعملون بغير العلم العادي من الظن والشك ، فحينئذ تكون الامارة مع الاصابة منجزة للواقع ومع الخطاء معذرة . وأما بناء على التعبد في حجية الامارات كما هو صريح كلامه (قده) في دليل الانسداد «أو ماحكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد» فلابد من ترتيب الاثر الشرعي على حجية الامارات، لانه كسائر التنزيلات الشرعية كتنزيل الطواف منزلة الصلاة ، فحجية الامارة شرعاً عبارة عن ترتيب الاثر الشرعي عليها ، وهذا مستلزم لاجتماع الحكمين الواقعي

. . . .

. . . .

والظاهري الذي هومقتضى حجية الامارة.

ومنها: مافي تقرير بحث شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) وحاصله : «أن الموارد التي توهم وقوع التضاد فيها بين الأحكام الواقعية والظاهرية على أنحاء ثلاثه : أحدهـا : موارد الطرق والامـارات . ثانيها : موارد الاصـول المحرزة . ثالثها : موارد الاصول غير المحرزة .

أما الطرق فالمجعول فيها هو الحجية والوسطية في الاثبات مـن دون أن تكون منتزعة عن حكم تكليفي حتى يقع اشكال التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، فحال الامارة المخالفة للواقع حكم القطع المخالف له في التنجيز والتعذير في صورتي الاصابة والخطاء .

و بالجملة : ففي موارد الطرق والامارات ليس حكم تكليفي حتى يشكل الجمع بينه وبين الحكم الواقعي .

وأما الاصول المحرزة المعبر عنها بالتنزيلية أيضاً فالمجعول فيها ليس مغايراً للواقع بل هو وجوب الجري العملي على المؤدى على أنه هو الواقع كما يرشد اليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعدة التجاوز: «بلى قد ركع» وحينئذ فان كان المؤدى هو الواقع فهو، والا كان الجري واقعاً في غير محله من دون أن يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف الواقع .

وأما الاصول غير المحرزة كأصالتي الاحتياط والبراءة فالمجعول فيهـا يكون في طول الواقع، بمعنى أنه امامتمم لقصور محركيته وموجب لمنجزيته ان كانت مصلحة الواقع مهمة جداً بحيث لايرضى الشارع بفوتها حتى فـي ظرف الجهل كما في ايجاب الاحتياط فانه في صورة المصادفة عين الحكم الواقعي،

. . . .

. . . .

وفي صورة عدمها ليس له جعل أصلا .

واما مؤمن من تبعة التكليف الواقعي على فرض وجوده ان لم تكن مصلحته بتلك المثابة من الاهمية كما في أصالتي الحل والبراءة ، فانهما ترفعان تنجز التكليف في ظرف الشك فيه .

وبالجملة: فليس في الاصول مطلقاً حكم حتى يضاد الحكم الواقعي ويشكل الجمع بينهما » . هذا ملخص ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري .

أقول : ان أريد بالحجية المجعولة في الامارات ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس فهو متين، لانها حينئذ حكم وضعي متأصل غير ناش عن حكم تكليفي ولامستتبع له . وان أريد بها تتميم ما للامارات من الكشف الناقص وجعلها وسطاً لاثبات متعلقاتها ـ كما هو ظاهر عبارة التقرير بل صريحها ـ ففيه: أن تتميم الكشف تكويناً بالتشريع غير معقول، فلابد أن يراد به تنزيل غير العلم منزلة العلم في الآثار الشرعية ، ومرجعه الى ترتيب الاثر الشرعي على الامارة كترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه في الاستصحاب.

وعليه فاذا أخبر العادل بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا فمعنى تتميم كشفه وجوب العمل به ، فلو كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً لزم اجتماع الحكمين المثلين الواقعي والظاهري ، ولو كان مستحباً لزم اجتماع الضدين ، ولزم أيضاً بطلان حكومة الامارات على الاستصحاب، لاتحاد مفادهما وهو لزوم ترتيب الاثر كما عرفت في التعليقة المتقدمة .

فالحق أن يقال : ان الامارات حجة ببناء العقلاء لابالتعبد ، ومن المعلوم

. . . .

. . . .

أن بناءهم ليس على العمل بالشك أو الظن بل على الاطمينان المسمى بالعلم العادي الذي يدور عليه رحى نظامهم ، والشارع لم يردع عن هذا البناء .

وعليه فلا حكم في الامارات بل هي منجزة للحكم الواقعي مع الاصابة وموجبة للعذر مع الخطاء ، هذا في الامارات .

وأما الاصول مطلقاً فليس فيها أيضاً حكم مجعول مغاير للحكم الواقعي حتى يكون هناك حكمان واقعي وظاهري بل الحكم منحصر في الواقعي، والمجعول في الاصول اما متمم لقصور محركيته وداعويتـه في ظرف الشك فيه لاهمية ملاكه الداعية الى تتميم محركيته بجعل ايجاب الاحتياط، فان كان هناك حكم واقعاً كان ايجاب الاحتياط عينه لاغيره لوحدة المناط التي هي ملاك وحدة الحكم فيهما وان تعدد الخطاب ، وان لم يكن انكشف عدم جعل لوجوب الاحتياط حينئذ وأنه كان حكماً صورياً .

واما مؤمن من تبعة الحكم الواقعي، لعدم الاهتمام بحفظ مصلحته في ظرف الشك كما في الاصول النافية سواء أكانت بلسان الرفع كحديثي الحجب والرفع أم بلسان الوضع والاثبات كقاعدتي الحل والطهارة . بل دعوى كون الاصول المؤمنة مطلقاً ارشاداً الى قاعدة قبح العقاب بلابيان قريبة جداً ، اذ مرجع التأمين الى نفي تنجز الواقع وعدم محركيته حال الشك ، لعدم قيام حجة وبيان عليه .

واما حكم ببقاء تنجز الواقع تعبداً في ظرف الشك كما في الاستصحاب، فان المستفاد من مثل «لاتنقض اليقين بالشك» ابقاء المعلوم سابقاً حال الشك

. . . .

. . . .

في بقائه ، فان كان المعلوم سابقاً باقياً حال الشك فهو الحكم الوحيد ، والا فلا حكم للاستصحاب .

والحاصل : أن مفـاد أدلة الاستصحاب ليس الا حفظ الواقع المنجز في ظرف الشك في بقائه ، فلو ارتفع المعلوم السابق حقيقة فالحكم الاستصحابي صوري ، وليس بحكم ، واجزاؤه محتاج الى الدليل ، اذ الأصل عدمه لعدمه حقيقـة .

واما حكم بسقوط الواقع كالاصول الجارية في وادي الفراغ ، فانها توسع دائرة المفرغ ، ومرجعه الى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي والتصرف في حكم العقل بتعين الاطاعة العلمية كما هو مقتضى الاشتغال اليقيني .

وبالجملة : شأن هذا القسم من الاصول كقواعد التجاوز والفراغ والحيلولة توسعة دائرة المفرغ والمسقط ، وليس فيه حكم في قبال الواقع .

وعليه فالاصول العملية ناظرة الى الواقع اما بتتميم محركيته ، واما بالتأمين من تبعته ، واما باسقاطه بالامتثال الاحتمالي ، واما باثباته في مرحلة الشك في البقاء بعد العلم بحدوثه، فليس في الاصول العملية حكم في قبال الواقع حتى يلزم اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أن الحكم واحد وهو الواقعي ، والاصول العملية ناظرة اليه بأحد الانظار المتقدمة في ماهية الاصول المقررة لوظيفة الشاك، فليس فيها حكم في قبال الحكم الواقعي حتى يشكل الجمع بينهما .

وقد ظهر: أنه ان أريد بالبناء العملي الذي أفاده المحقق النائيني (قده) في

. . . .

. . . .

الاصول التنزيلية مابيناه من ابقاء الواقع المعلوم سابقاً حال الشك في بقائه ـ كما هو الظاهر ـ فهو متين، وكذا ان أريد ذلك من جعل المماثل وان كان خلاف الظاهر. وأما ان أريد به وجوب مستقل مغاير للواقع المتيقن سابقاً، ففيه: أنه يلزم محذور اجتماع الحكمين ويقع الاشكال في الجمع بينهما .

وأما ما أفاده من جعل ايجاب الاحتياط متمماً لقصور محركية الحكم الواقعي فهو أيضاً صحيح كما بيناه. ولا يرد عليه مافي تقرير بعض الاعاظم مدظله من قول المقرر:

«أما أولاً فلان ماذكره من اختصاص وجوب الاحتياط بصورة المصادفة يدفعه ـ مضافاً الى كونه خلاف أدلة الاحتياط من كونها ظاهرة في وجوب الاحتياط بما أنه أخذ بالحائطة الدين ، فيكون واجباً مطلقاً صادف الواقع أم خالفه، نعم وجوبه كذلك انما هو لاجل التحفظ بملاك الواقع والتحـرز عن هلكته على تقدير وجوده واقعاً على ماهو مفاد روايات التثليث، فيكون نظير وجوب الاعتداد على المرأة لاجل التحرز عن اختلاط المياه على تقدير وجود حمل واقعاً ـ

أنه غير صحيح في نفسه ، لان الغرض من الاحتياط انما هو ايجاد الداعي الى حفظ الواقع عند الجهل به ، ومن الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير معلوم للمكلف ، فيكـون حاله حال نفس الحكم المجهول في عدم صلاحيته للداعوية ، فلايمكن التوصل به الى الغرض، فيصبح لغواً في جعله» .

وذلك لما فيه أولا: من أن اطلاق الوجوب لابد أن يكون بمقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة أو الصالح للقرينية، ومن المعلوم أن الاهتمام بحفظ مصلحة الواقع الداعي الى ايجاب الاحتياط ان لم يكن قرينة على اختصاص وجوبه بوجود الحكم الواقعي فلا أقل من صلاحيته لذلك، فلا دليل على اطلاق الوجوب.

. . . .

. . . .

وثانياً: من أن نفس الاحتياط المتعلق للامر يقتضي اختصاص الوجوب بصورة وجود الحكم الواقعي ، لان تشريعه انما يكون لحفظه في ظرف الجهل به ، لانه متمم لقصور الخطاب المجهول، والاحاطة به ـ أي امتثاله ـ منوطة بالاحتياط في الشبهات، للعلم الاجمالي بمصادفة بعض أوامر الاحتياط فيها للحكم الواقعي، وهذا العلم الاجمالي يوجب العمل بأوامر الاحتياط في الشبهات ، وبه يخرج الامر بالاحتياط عن اللغوية، وعن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ففي قوله: «فيصبح لغواً في جعله» ما لايخفى .

وأما قياس المقام بمسألة وجوب الاعتداد على المرأة .

ففيه أولا : أنه لم يظهر انحصار ملاك وجوب الاعتداد في اختلاط المياه.

وثانياً: أن لازمه خلو جملة من الموارد عن الملاك بعد وضوح كون الاحكام انحلالية ، وذلك يوجب الترجيح بلا مرجح ، وقد استقر مذهب العدلية على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، والالتزام بخلو بعض الاحكام عن الملاك مناف للحكمة .

وثالثاً: أن اطلاق وجوب الاحتياط في صورة عدم المصادفة يستلزم حرمة التصرف في المال المردد بينه وبين غيره مع كونه ملكاً له واقعاً . وكذا حرمة الاستمتاع بالمرأة المرددة بين كونها أجنبية وزوجته مع فرض زوجيتها له واقعاً، لانه خالف وجوب الاحتياط ، فيسقط عن العدالة ، ويترتب عليه آثار ارتكاب الحرام من وجوب التعزير وغيره .

ورابعاً : أنه على فرض صحة ماأفيد في مسألة وجوب الاعتداد على المرأة

. . . .

. . . .

من حمل الملاك على الحكمة لاوجه لقياس ما نحن فيه به بعد بطلانه في مذهبنا ومنع استشمام رائحته واستعماله في أحكامنا وعدم حجية الظن المستفاد منه .

ومنها : ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) وحاصله بطوله : « اندفاع كلا المحذورين الخطابي والملاكي . أما المحذور الخطابي - وهو اجتماع الحكمين - فيندفع بمقدمتين :

الاولى : أن متعلق الاحكام هي الصور الذهنية الملحوظة خارجية المعبر عنها بالفارسية « بماهيت خارج ديده » غير مقيدة بالوجود الذهني ولا بالوجود الخارجي ، لخلو الاول عن الاثر ، مضافاً الى استلزامه الامتثال بمجرد تصور المتعلق واستلزام الثاني تحصيل الحاصل المحال لان الخارج ظرف سقوط الارادة لاثبوتها .

الثانية: طولية الذات المعروضة للحكم الظاهري للذات المعروضة للحكم الواقعي ، اذ المتصور أولا هو نفس الذات ، وثانياً الذات المشكوك حكمها ، والاول موضوع الحكم الواقعي والثاني موضوع الحكم الظاهري ، وهذان المتصوران طوليان ومتباينان ، لتباين الصور الذهنية كالخارجية كزيد وعمرو، فلا يلزم اجتماع الحكمين مع طولية موضوعيهما .

وأما المحذور الملاكي - وهو تفويت الملاك بالتعبد بالامارات غير العلمية - فيندفع أيضاً بمقدمتين :

أولاهما: أن المصالح الواقعية تارة تكون مهمة بنظر الشارع بمثابة لايرضى بتركها ، فيسد جميع أبواب عدمها مما يكون من قبله كانشاء الخطاب واقدار

. . . .

. . . .

المكلف واعلامه برفع جهله تكويناً أو ايجاب الاحتياط عليه . وأخرى لاتكون كذلك ، بل يسد بعض أبواب عدمه كانشاء الخطاب القاصر عن تحريك العبد حال جهله به، فانعدم المصلحة ينسد من هذه الحيثية دون سائر الحيثيات التي لها دخل في وجود المصلحة ، فلا يرفع جهل العبد بالخطاب .

وببيان أوضح : قد تتعلق الارادة التشريعية بوجود فعل ذي المصلحة وسد عدمه من جميع الجهات ، وقد تتعلق بوجوده من بعض الجهات .

ثانيتهما : أن الكاشف عن كيفية المصلحة والدليل عليها في مقام الاثبات ليس الا الخطاب، ومن المعلوم أنه بنفسه قاصر عن التحريك والبعث في ظرف الشك فيه ، فلا يحفظ المصلحة من قبله الاحال العلم به ، ولو اهتم الشارع بحفظها مطلقاً كان عليه تتميم قصور محركية الخطاب الاولي بجعل آخر.

اذا عرفت هذا ظهرلك : أن الارادة التي ينافيها الترخيص في ترك ذي المصلحة هي الارادة التشريعية المولوية المتعلقة بوجود المراد بنحو الاطلاق، اذ المفروض اهتمام الشارع حينئذ بحفظ المصلحة التي لايرضى بتركها في شيء من الحالات ، فلابد من نشؤ ارادات غيرية منها بايجاد مقدمات وجودها وسد جميع أبواب عدمها، والافلامانع من الترخيص في تركها، لان حيثية اعلام الواقع لم تكن موضوعاً للارادة والالزم تتميم محركية خطابه بايجاب الاحتياط، بل الارادة تعلقت بوجود الواقع من ناحية الجعل فقط ولم يكن اعلامه موضوعاً لها ، فالترخيص بلحاظ الحجة عليه من أمارة أو أصل لابأس به ، لانه لم يتعلق ارادته بسد باب عدمه من ناحية الاعلام .

فالمتحصل: أن الاشكال الخطابي يندفع بطولية الموضوع الموجبة لتعدده،

. . . .

. . . .

وكـون متعلق الحكمين الصورتين الذهنيتين المتباينتين ، والاشكال الملاكي يندفع بعدم منافاة الترخيص للمصلحة التي لم يرد الشارع وجودها على كل حال».

وأنت خبير بأن ما أفاده (قده) في دفع الاشكال الخطابي لايخلو من المناقشة، اذ في طولية موضوعي الحكمين الموجبة لتعددهما :

أولا: أنها مبنية على تباين الصور الذهنية، وهو منوط بتباين حدودها وقيودها كتصور حصة من الحيوان بفصل الناطقية أو الناهقية، فان الحصة المتحيثة بحيثية الناطقية مباينة للحصة المتفصلة بالناهقية، فليس تباينها بمجرد تعدد تصور الصورة ضرورة أن تصور صورة شرب التتن مثلا مرّات لايوجب تعدد الصور وتباينها حتى لاتندرج أحكامها في اجتماع الامثال والاضداد.

وعليه فلايوجب تعدد تصور نفس الذات المعروضة للحكم الواقعي وتصور الذات المشكوك حكمها المعروضة للحكم الظاهري تباين المتصورين حتى لايندرج حكماهما في اجتماع المثلين أو الضدين ، بل يكونان من صغريات الاجتماع الممتنع ، بداهة أن تقيد الذات بالشك في حكمها ليس من القيود الموجبة لتباين صورتي الذات المطلقة والمشكوكة ، حيث ان الاولى تصدق على الثانية ، وحينئذ يجتمع حكماهما ، فلا يندفع اشكال اجتماع الحكمين بمجرد طولية موضوعيهما التي لاتوجب تباين الصورتين الذهنيتين اللتين تعلق بهما الحكمان .

وثانياً: أن الارادة وان تعلقت بالصور الذهنية، لكنها ان كانت هي موضوع الحكم حقيقة أوجب ذلك سقوط الامر وامتثاله بمجرد تصور المكلف لتلك الصورة ، اذ المفروض تعلق الحكم بها بما هي ذهنية .

. . . .

. . . .

وان كانت مرآتاً للصورة الخارجية وحاكية عنها بحيث يتعلق الطلب بالخارج لزم تحصيل الحاصل وخلو الطلب عن الملاك والارادة ، لان الخارج ظرف سقوطهما لاثبوتهما .

فتلخص : أنـه لايندفع اشكال اجتماع المثلين أو الضدين بتعلق الاحكام بالصور الذهنية وطوليتها. فالاولى انكار الحكم الظاهري كما تقدم سابقاً.

وأما الاشكال الملاكي فهو مندفع بعدم قبح تفويت الملاك غير المطالب الذي هو مورد حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، وقد تقدم نفي البعد عن كون الاصول النافية الشرعية ارشاداً الى هذا الحكم العقلي، ولاملزم بالالتزام بالحكم الظاهري حتى يرد عليه اشكال تفويت ملاك الحكم الواقعي، والتمحل بالجمع بينهما بما لايخلو من المناقشات ، بل لامسوغ للالتزام بالحكم الظاهري، لما مر سابقاً من منافاته لنفس الحكم الواقعي ، فلا وجـه لنفي البأس عن جعلهما بدعوى عدم منافاة الظاهري له لافي المبدء ولا في المنتهى كما مر آنفاً .

ومنها: ما في تقرير بعض الاعاظم، وحاصله: «أن الاحكام الشرعية لامضادة بينها في أنفسها ، اذ ليس الحكم الا اعتبار شيىء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين في ذمة المديون، ولذا عبر في بعض الروايات عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية، وكذا لاتنافي بين ابرازها بالالفاظ بأن يقول المولى : افعل كذا أو لاتفعل كذا، وانما التنافي بين الاحكام في موردين :

أحدهما: المبدأ ، وهو المصلحة أو المفسدة الداعية الى التشريع كما عليه الامامية والمعتزلة ، أو الشوق والكراهة كما عليه الاشاعرة المنكرون لتبعية

. . . .

. . . .

الاحكام للمصالح والمفاسد .

ثانيهما : المنتهى وهو مقام الامتثال .

أما لزوم التنافي في المبدء، فلانه يلزم من اجتماع الحكمين ـ كالوجوب والحرمة ـ اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار، وهومن اجتماع الضدين المستحيل، وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة ، للزوم وجود المصلحة الملزمة وعدمها في شيىء واحد ، أو وجود المفسدة وعدمها كذلك ، وهو من اجتماع النقيضين المحال .

وأما لزوم التنافي من حيث المنتهى، فلعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين ، بداهة دعوة الوجوب الى الفعل والحرمة الى الترك ، ويستحيل منه الفعل والترك في آن واحد ، وكذا في الوجوب والحرمة مع مثل الاباحة من الحكم غير الالزامي .

اذا عرفت ذلك ظهرلك عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري أصلا لا من ناحية المبدء ولا من ناحية المنتهى .

أما من ناحية المبدء، فلقيام المصلحة في الحكم الظاهرى بنفس جعل الحكم، لا في متعلقه كما في الحكم الواقعي، فلا يتحد موردا المصلحتين حتى يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين .

وأما من ناحية المنتهى، فلان الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، ومن المعلوم أن العقل لا يحكم بلزوم امتثاله الا بعد وصوله الى العبد وتنجزه ، بل الحكم الذي يلزم امتثاله عقلا هو خصوص الحكم الظاهري .

. . . .

. . . .

والحاصل : أن الممتنع هو اجتماعهما في المبدء والمنتهى، والمفروض عدمه .

وأما نفس جعلهما فقد عرفت عدم التنافي بينهما ، لكونهما من الامور الاعتبارية التي لاتنافي بينها ذاتاً، والتنافي العارض لهما انما هو من ناحية المبدء والمنتهى ، وهو مفقود في الحكم الظاهري والواقعي . نعم هو موجود في الحكمين المتحدين سنخاً كالواقعيين أو الظاهريين » .

وفيه : أن التنافي موجود في نفس تشريع الحكم الواقعي والظاهري وان كانت الاحكام طراً ـ سواء أكانت تكليفية أم وضعية ـ من الامور الاعتبارية بلا اشكال ، لكن مجرد اعتبارية الاحكام لايسوغ اجتماعها ، ولا يرفع تضادها ، بداهة أن الامور الاعتبارية من الانشائيات المتقومة بالقصد والانشاء، فلاتشتغل الذمة بها حتى يصح اطلاق الدين عليها الا بقصدها وانشائها بما جعل آلة لايجادها من قول أو فعل ، ضرورة أنها لاتوجد بمجرد لقلقة اللسان ، ومن المعلوم : أنه بعد تحققها لايمكن ايجاد مثلها أو ضدها ، فهل يصح اعتبار ملكية دار مثلا لزيد واعتبارها لعمرو أيضاً في نفس ذلك الزمان أو ملكيتها لزيد ووقفيتها على مسجد مثلا .

وبالجملة : فحال الامور الاعتبارية حال الاعراض الخارجية في امتناع الاجتماع .

وعليه، فالتنافي موجود في نفس اعتبار الامور الاعتبارية، كالتنافي في مبدئها ومنتهاها. وقد مر غير مرة أن الحكم الواقعي ثابت مع الحكم الظاهري، لثبوته

ثالثها : أن الاصل(١)(*)

تأسيس الاصل

١) بعد أن أثبت في الامرين الاولين امكان حجية الامارة ذاتاً ووقوعاً صار بصدد بيان مقتضى الاصل في الشك في الحجية ، وقبل الخوض في بيانه لابأس بالتنبيه على أمرين .

أحدهما : أن الحجية شرعاً على قسمين : الاول: الحجية الانشائية .

الثاني : الحجية الفعلية وهي العلم بالحجية الانشائية .

ثانيهما : أن الاثار الشرعية أو العقلية تترتب تارة على نفس وجود الشيء واقعاً، علم به العبد أم لم يعلم به، وأخرى تترتب على وجوده العلمي أي بوصف

للذات بلا قيد ، فالواقعي موجود في ظرف الشك الذي هو موضوع الظاهري، فالوجه المزبور الذي مرجعه الى منع تضاد الاحكام ذاتاً في مرحلة الجعل لايجدي في دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري ، لعدم صحته في نفسه.

ومنها : اختلاف الحكم الواقعي والظاهري سنخاً ، فلايكون اجتماعهما من اجتماع الضدين والمثلين، فان ضد الوجوب الواقعي هو الحرمة الواقعية لاالظاهرية ، ولعل هذا الوجه مراد من جمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف المحمول .

وفيه: أن اختلافهما انما هو من ناحية الموضوع، حيث ان موضوع الحكم الظاهري هو الشيء المشكوك حكمه ، وموضوع الحكم الواقعي هو ذات الشيء بلاقيد، وأما المحمول فهو في كليهما واحد، فان الطهارة والحلية مثلا لم تستعملا الا في معنى واحد سواء كانتا واقعيتين أم ظاهريتين.

(*) لايخفى أن شيخنا الاعظم (قده) جعل هذا الاصل بمعنى القاعدة

. . . .

كونه معلوماً .

اذا عرفت هذين الامرين، فاعلم: أن للحجية آثاراً أربعة : التنجيز في صورة الاصابة ، والتعذير في صورة الخطأ، والتجري في صورة مخالفة الامارة المخطئة والانقياد في صورة موافقتها ، وموضوع هذه الآثار الاربعة هو الحجية الفعلية دون الانشائيه ، وذلك لان الحجة ما يصح أن يحتج به العبد على مولاه ليثبت عذره، ويصح للمولى أن يحتج به على العبد ليقطع عذره، ومن المعلوم توقف هذين الاثرين على العلم بالحجية التي هي من الامور الاعتبارية ، فاذا شك في حجية شيىء قطع بعدم ترتب هذين الاثرين عليه . ومن هنا يعلم أن المراد بالاصل في المقام هو القاعدة العقلية القاضية بعدم ترتب الحكم قطعاً على الموضوع الذي ينتفي جزؤه أو قيده ، فلاحاجة في اثبات عدم ترتب آثار الحجية على الامارة المشكوكة حجيتها الى اجراء أصالة عدم الحجية ، بل لايعقل اجراؤها، لاستلزامها احراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد ، لما عرفت من انتفاء الحكم وجداناً بانتفاء موضوعه كلا أو بعضاً كما هو واضح .

لاالاستصحاب، اذ الاثر الشرعي المترتب على جريانه ـ وهو حرمة التعبد بالامارة المشكوكة حجيتها ـ يترتب على عدم العلم بحجيتها، لاعلى عدم ورود التعبد بها واقعاً حتى نحتاج في احرازه الى استصحاب عدمه ، بل لامعنى للاستصحاب في أمثال المقام مما يكون الموضوع فيه محرزاً بالوجدان ، لاستلزامه احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد ، وذلك لان موضوع عدم حجية الامارة هو الشك في حجيتها وهو محرز بالوجدان، فيستحيل احرازه تعبداً بالاستصحاب، هـذا .

لكن اعترض عليه المصنف (قـده) في حاشيته على الرسائل بما لفظه :

. . . .

. . . .

«قلت : الحجية وعدمها وكذا ايجاب التعبد وعدمه بنفسهما مما يتطرق اليه الجعل وتناله يد التصرف من الشارع ، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أولا ، وقد أشرنا الى أنه لا مجال للاصل في المسبب مع جريان الاصل في السبب كما حقق في محله . هذا مع أنه لو كانت الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها الا بملاحظة ما يترتب عليها من الاثار الشرعية فانما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما اذا لم يكن حرمة العمل الا أثراً للشك فيها، لا لعدمها واقعاً . وأما اذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وان كان في نفسه قابلا لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك ، الا أنه لايجري فعلا الا الاستصحاب ، لحكومته عليها» .

وملخص ما أفاده في هذه الحاشية اشكالان :

أحدهما : أن نفس الحجية من الاحكام الوضعية القابلة للجعل الشرعي ، فيصح اجراء الاستصحاب فيها ، ولو نوقش في قابلية الحجية للجعل الشرعي وقيل بأن المجعول في الامارات هو الحكم التكليفي كما يظهر من الشيخ الاعظم (قده) ، حيث قال في أواخر أول تنبيهات دليل الانسداد ما لفظه : «ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية ، واما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد ، وهو مضمون الطرق المجعولة» كفى في صحة جريانه في الحجية كون منشأ انتزاعها وجوب العمل بالامارة تكليفاً ، فلاحاجة في جريانه في هاتين الصورتين الى أثر شرعي آخر.

ثانيهما : أن مجرد عدم كون الحجية مما يقبل التشريع لايمنع عن جريان

. . . .

. . . .

الاستصحاب فيها الا اذا كان الاثرالشرعي ـ وهوحرمة العمل ـ أثراً لخصوص الشك في الحجية ، اذ المفروض وجود الشك وجداناً ، ولامعنى للتعبد بوجود شيء موجود بالوجدان ، حيث انه من أرده وجوه تحصيل الحاصل المحال .

وأما اذا كان الاثر الشرعي ـ كحرمة العمل في المقام ـ أثراً لكل من عدم الحجية واقعاً ومن الشك فيها، فلامانع من استصحاب عدم الحجية واقعاً وترتيب أثره وهو حرمة العمل ، وهذا الاستصحاب يقدم على القاعدة المضروبة لحكم هذا الشك، لحكومته عليها كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها هذا. لكن المصنف (قده) عدل عما في الحاشية الى ما في الكفاية ، ولم يجر الاستصحاب في عدم الحجية .

و كيف كان ففيما أفاده (قده) في الحاشية منع، بداهة أن حكم العقل بقبح التشريع والاسناد الى المولى في صورتي العلم بمخالفة الواقع والجهل بها انما هو بملاك واحد وهو نفس عدم العلم بالواقع ، لاعدم الواقع حتى نحتاج في اثبات حرمة العمل بمشكوك الاعتبار الى احراز موضوعه ، وهو عدم جعل الحجية له واقعاً .

وبالجملة : موضوع حكم العقل بقبح التعبد وحكم الشرع بحرمة العمل واحد وهوعدم العلم بورود التعبد بالامارة ، ومن المعلوم أن عدم العلم موجود وجداناً ، ولايعقل احرازه بالتعبد .

فالنتيجة : أن استصحاب عدم انشاء الحجية لايجري في الامارة التي شك في اعتبارها، بل تترتب آثار عدم الحجية على مجرد الشك فيها ،كما ذهب اليه شيخنا الاعظم وتبعه المصنف في الكفاية والمحقق النائيني قدس الله تعالى أسرارهم

. . . .

. . . .

فمرادهم بأصالة عدم الحجية في الامارات غير العلمية هو القاعدة المستفادة من العمومات وحكم العقل ، لا الاستصحاب ، لما عرفت من استلزامه احراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد ، ومن عدم أثر للاستصحاب بعد وضوح كون الاثر الذي يراد ترتيبه عليه من عدم المنجزية والمعذرية مترتباً على نفس الشك في الحجية المحرز وجداناً ، فلا يشمله عموم دليل الاستصحاب ، بل الموضوع المحرز بالاستصحاب ـ على فرض جريانه ـ أجنبي عن موضوع الاثر ـ وهو حرمة التعبد بمشكوك الاعتبار ـ حيث ان الحرمة مترتبة على مشكوك الحجية ، وهذا الشك موجود وجداناً ، وليست الحرمة مترتبة على عدم انشاء الحجية حتى يلزم احرازه بالاستصحاب .

وبالجملة : فالغرض من اجراء الاستصحاب انكان اثبات الموضوع، ففيه : أن ما يثبته الاستصحاب أجنبي عن موضوع حرمة التعبد . وان كان اثبات الحكم، ففيه: أن الحكم ثابت بدون جريانه، اذ موضوعه نفس الشك في الحجية وهو محرز وجداناً ، وليس حرمة التعبد مترتباً على عدم جعل الحجية واقعاً حتى نحتاج في احرازه الى الاستصحاب ، فلاوجه لاجرائه اما لعدم الاثر ، واما للزوم تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد .

ويظهر مما ذكرنا غموض ما في تقريرات[1] بعض أعاظم العصر ، حيث انه أجرى الاستصحاب في عدم الحجية ، ودفع اشكال لزوم تحصيل الحاصل « بأنه يلزم فيما اذا كان كل من الحاصل والمحصل أمراً واحداً ، وليس المقام

---

(١) مباني الاستنباط ص ٢٠١ .

. . . .

. . . .

كذلك ، فان ما هو حاصل بالوجدان هـو عـدم الحجية فعلا ، لعلم المكلف بعدم حجية مشكوك الحجية ، وعدم صحة اسناد مؤداه الى الشارع ، حيث ان آثار الحجة لاتترتب على مجرد جعل الحجية واقعاً ، بل تترتب علىوجودها الواصل . بخلاف مـا يحصل بالتعبد الاستصحابي ، فانه عدم الحجية انشاء ، فما هو حاصل بالوجدان غير مـا يحصل بالاستصحاب ، ومعه لايلزم تحصيل الحاصل فضلا عن كونه من أرده أنحائه » .

وذلك لان اشكال تحصيل الحاصل وان كان يندفع بمـا أفاده ، لكـن يرد عليه : أنه لاأثر لهذا الاستصحاب ، حيث ان آثار الحجية لاتترتب على مجرد تشريعها واقعاً حتى تنتفي بجريان استصحاب عدم تشريعها، بل تترتب علىعدم علم المكلف بحجية أمارة ، كما اعترف بهفي كلامه المتقدم بقوله :«بل تترتب علىوجودها الواصل».

وفي موضع آخر من الكتاب المزبور[١] أيضاً بقوله: « فان الموضوع في العموم ـ أي عموم مادل على عدم جوازالعمل بغيرعلم ـ هوالعملبغيرالعلم، ومن الظاهر أن العمل بما يشك في حجيته عمل بغير علم ، فان ثبوت حجيته واقعـاً مع فرض عدم علم المكلف بـه لايخرج العمل بـه عن كونه عملا بغير العلم » .

هذا كله في جريان الاستصحاب في عدم الحجية ، وأما جريانه في حجية أمارةكانت معلومة سابقاًكفتوى المجتهد بعد وفاته ، فانه لامانع منه بعد شمول

(١) نفس المصدر الصفحة ٢٠٧.

. . . .

. . . .

عموم دليله له ، ضرورة أنه لايترتب آثار حجية الفتوى بعد وفاة المجتهد الا بعد اثبات حجيتها بعد الوفاة ، فعدم اجراء الاستصحاب مستلزم لنقض اليقين بالحجية بالشك فيها ، والنقض بمقتضى «لاتنقض اليقين بالشك» منهي عنه ، فيجري الاستصحاب حتى لا يلزم النقض ، ففرق بين استصحاب الحجية واستصحاب عدمها ، فانه في الثاني لا أثر له ، لان آثار عدم الحجية من عدم المنجزية والمعذرية تترتب على نفس الشك وعدم العلم بالحجية، وهوموجود وجداناً ، ولاتترتب على العلم بعدمها حتى نحتاج الى استصحاب عدمها ، فلو جرى هذا الاستصحاب لم يترتب عليه أثر شرعي زائداً على الاثر الثابت للشك في الحجية ، فلا يلزم من عدم جريانه نقض اليقين بالشك ، فلا يشمله دليل الاستصحاب .

وهذا بخلاف الاول ـ وهواستصحاب الحجية ـ فانه ذوأثرشرعي، فلولم يجر لزم النقض المنهي عنه كما أشرنا اليه .

نعم في استصحاب حجية فتوى الميت اشكال من جهة أخرى قد تعرضنا له في مبحث الاجتهاد والتقليد من شرح العروة .

ثم ان هنا أموراً ينبغي التعرض لها اجمالا :

الاول : أن حكم العقل بقبح التعبد والبناء على حجية الامارة غير العلمية لايمنع عن حكم الشارع مولوياً بحرمته كما هو ظاهر العمومات الناهية عن العمل بغير العلم ، ولامنافاة بينهما أصلا ، لعدم وقوع الحكم العقلي هنا في سلسلة معلولات الاحكام ، فمع الغض عن تلك العمومات لاينبغي الاشكال في

. . . .

. . . .

صغروية المقام لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع .

الثاني: أن العمل بالامارة التي لم يثبت اعتبارها استناداً اليها مع الالتفات الى عدم دليل على حجيتها يوجب الفسق وسقوط العامل بها عن درجة العدالة مع كونه كبيرة، أومع الاصرار عليه ان كان صغيرة، اذ المفروض في الامر السابق حرمة العمل شرعاً بمشكوك الحجية بمعنى اسناد مؤداه الى الشارع ، وأنه حكم الله تعالى شأنه .

الثالث : أنه لامانع من العمل بالامارة المشكوكة الحجية المثبتة لحكم رجاء واحتياطاً سواء كان ذلك الحكم استقلالياً أم ضمنياً ، نفسياً أم غيرياً ، وذلك لحسن الاحتياط وكونه ضداً للتشريع المحرم ، فهو خارج عن عمومات حرمة التشريع موضوعاً ، فلو قامت أمارة لم يثبت اعتبارها على وجوب شيء في الصلاة أو غيرها نفسياً أو غيرياً فلا مانع من الاتيان به احتياطاً .

الرابع : أن المحرم شرعاً هو الاسناد الى الشارع والبناء القلبي على أن مؤدى الامارة هو حكم الشارع ، فان هذا هو التشريع المحرم ، وأما حرمة نفس العمل الصادر على وجه التشريع فهي مبنية على كون التشريع من العناوين المغيرة لاحكام العناوين الاولية كما هو ظاهر كلام شيخنا الاعظم (قده) حيث قال: « والحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به ...الخ» ومال اليه المحقق النائيني (قده) بتقريب: «أنه من الممكن أن يكون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه... الى ان قال المقرر (قده) وظاهر قوله: ـ رجل قضى بالحق وهو لايعلم ـ حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه ، فيدل على حرمة نفس العمل » .

فيما لايعلم اعتبـاره بالخصوص[١] شرعاً ، ولا يحرز[٢] [ولا يجوز] التعبدبه واقعاً عدم[٣] حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة

---

١) أي : بدليل خاص ، كالخبر الواحد الثابت حجيته بالدليل الخاص في قبال الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد الاتي بيانه .

٢) الظاهر أنه عطف تفسيري ل«مالا يعلم» واحتمال كونه عدلا لهبأن يكون المراد بهالظن المطلقليكونالمتحصل: أنالامارةاذالمتثبت حجيتها بدليلخاص ولابدليلالانسداد، فالاصل عدم حجيتها ضعيف، لان التعبير ب«التعبد» ظاهر في اعتبارالامارة بدليلخاصلابدليلالانسداد الذي هودليل عقلي علىحجية مطلق الظن الا بناء على أن نتيجته الكشف عن حجية الظن شرعاً .

٣) خبر « أن الاصل » أي : عدم الحجية الفعلية التي هي موضوع للاثار

ولكن المصنف جعل التشريع من الاثام القلبية مع بقاء الفعل المشرع به على ما هو عليه من الحكم واقعاً ، ولعل هـذا أقرب الى الصواب ، حيث ان مجرد امكان مغيرية القصد والداعي لجهة الحسن والقبح لايكفي فيالالتزامبه مالم ينهض دليل على الوقوع . وأما العمومات الناهية عـن العمل بغير العلم فظاهرها النهي عـن العمل بغير العلم على نهج العمل بالعلم حجـة واستناداً ، فالنهي متوجه الى ترتيب آثار العلمعلىغيرالعلم، والمراد بحرمة القضاء بالحق مع الجهلبه هواسناد الحكمبالملكية أو غيرها الى الشارع، واستحقاقالعقوبة انما هو على ذلك .

وبالجملة: فالمتيقن حرمة نفسالتشريع الذي هو اسناد شيىء الىالشارع مع عدم العلمبه، ولوشك فيحرمة نفسالعملالخارجيالصادر بداعيالتشريع فأصالة البراءة تنفيها.

وكيف كان فالبحث عن حرمة الفعل مسألة فقهية وليس مسألة أصولية .

من الحجة عليه[١] قطعاً ، فانها[٢] لاتكادتترتب الاعلى مااتصف بالحجية فعلا ، ولايكاد يكون الاتصاف بها[٣] الا اذاأحرزالتعبد بـه وجعله[٤] طريقاً متبعاً ، ضرورة[٥] أنه بدونه[٦] لايصح المؤاخذة على مخالفـة التكليف بمجرد اصابته[٧]

المرغوبة .

١) هذا الضمير وضمير « حجيته » راجعان الى الموصول في «مالا يعلم» فالحجية الفعلية تتوقف على العلم بها، وأما الانشائية فلاتتوقف على العلم بها .

٢) أي: فان الاثار المرغوبة، وهذا تعليل لقوله : « عدم ترتب » .

٣) أي : بالحجية ، يعني : أن الاثار المرغوبة لا تترتب الا على مـا ثبت حجيته فعلا، ولاتثبت الحجية الفعلية الابعد احراز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً.

٤) عطف تفسيري لـ «التعبد» وضميره وضمير «به» راجعان الى الموصول المراد به الامارة غير العلمية، يعني: أن موضوع آثار الحجية مؤلف من أمرين: أحدهما: انشاء الحجية والتعبد بالامارة ، والاخر: احراز هذا الانشاء ، والمراد بالاثار المترتبة على الحجية الفعلية التي لاتنفك عنها هي المنجزية والمؤمنية ، فان العقل مالـم يحرز حجية الطريق لايحكم بصحة المؤاخذة على مخالفته ، ولاكونه عذراً ومؤمناً لـه .

٥) تعليل لكون موضوع آثار الحجة هوالحجة المعلومة .

٦) أي : بدون الاحراز ، وضمير « أنه » للشان .

٧) أي : اصابة مـا لم يعلم اعتباره ، يعني : أن العقل لا يحكم بحسن المؤاخذة على مخالفة الواقع بمجرد كون الطريق المعتبر مصيباً لـه مع عدم احراز العبد اعتباره، وغرضه: أن الحجية الانشائية المحضة لايترتب عليها أثر من صحة المؤاخذة ان كان الطريق مصيباً ، وكونه مؤمناً وعذراً ان كان مخطئاً.

ولايكون(١) عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولايكون(٢) مخالفته تجرياً، ولايكون(٣) موافقته بما هي موافقة [موافقته] انقياداً وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك(٤) اذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيىء من الاثار عليه(٥)،

---

١) معطوف على «لايصح» وهذا أثر آخر للامارة المعتبرة، أي: وضرورة أنه لايكون الطريق الذي لم يحرز التعبد به عذراً عند مخالفة العبد للتكليف في صورة عدم اصابة ذلك الطريق، مثلا اذا قام أمارة غير معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة مع فرض وجوبها واقعاً واعتمد عليها العبد في ترك صلاة الجمعة، فان هذه الامارة غير المعتبرة لاتوجب عذراً للعبد في ترك الواقع.

٢) معطوف على «لايصح»، وهذا أيضاً أثر آخر للامارة المعتبرة، أي: ولا يكون مخالفة ما لم يعلم اعتباره تجرياً، لاناطة صدق التجري على مخالفة ما هو حجة عنده، والمفروض في المقام عدم احراز حجية هذا الطريق، فلايكون مخالفته تجرياً.

٣) معطوف على «لايصح» وهذا أيضاً أثر آخر للامارة المعتبرة، ولايترتب الا على الامارة الثابتة حجيتها.

٤) أي: انقياداً، يعني: وان كانت موافقة الطريق غير المعتبر برجاء مطابقته للواقع انقياداً، وقوله: «اذا وقعت» ظرف لقوله: «وان كانت».

٥) هذا الضمير وضمائر «اصابته، به، حجيته» راجعة الى الموصول في «ما لا يعلم» وقوله: «فمع الشك» نتيجة ما ذكره من كون موضوع آثار الحجة هو الحجة الفعلية، وأنه يقطع بانتفائها بالشك في الحجية، لما عرفت من بداهة انتفاء الحكم

للقطع[1] بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا[2] واضح لايحتاج[3] الى مزيد بيان واقامة برهان .

وأما صحة الالتزام[4]

بارتفاع الموضوع كلا أو بعضاً .

١) تعليل لقوله : «يقطع بعدم» وضمير «معه» راجع الى الشك ، يعني : حيث كان موضوع الحجية مؤلفاً من التعبد والعلم به ، فاذا شك في التعبد فقد انتفى العلم الذي هو جزء موضوع الحجية ، ولافرق في القطع بانتفاء الموضوع بين ارتفاع تمام الموضوع وجزئه .

٢) أي : ما ذكرناه من عدم ترتب آثار الحجة على مشكوك الحجية .

٣) الظاهر أنه تعريض بالشيخ الاعظم (قده) حيث انه تمسك لاثبات عدم جواز ترتيب آثار الحجية على مشكوك الحجية بالادلة الاربعة ، حيث قال : «وبالجملة ، فنقول : التعبد بالظن الذي لم يدل على اعتباره دليل محرم بالادلة الاربعة ... » فراجع .

٤) هذا تعريض آخر بالشيخ ، حيث قال بعد عبارته المتقدمة : «ويكفي من الكتاب قوله تعالى : آلله أذن لكم أم على الله تفترون ، دل على أن ماليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء» وحاصله : عدم اعتبار الامارة المشكوكة الحجية لاجل حرمة الالتزام بما أدت اليه الامارة ، وحرمة الاسناد اليه سبحانه وتعالى اذا لم يعلم جواز التعبد بالامارة شرعاً ، حيث ان حرمة الالتزام والاسناد أثر شرعي مترتب على مشكوك الحجية ، كما أن جوازهما مترتب على معلوم الحجية ، واستدل على حرمتهما بالادلة الاربعة .

ومحصل ايراد المصنف عليه : أن الاستدلال على عدم الملزوم ـ وهو هنا

بما أدى[١] اليه من الاحكام وصحة[٢] نسبته اليه تعالى فليستا[٣] [فليسا] من آثارها (*)،

عدم حجية الامارة المشكوكة الحجية ـ بعدم اللازم ـ وهوعدم صحة الالتزام بمؤداها وعدم صحة نسبته اليه تعالى ـ انما يصح في اللازم الاعم أو المساوي دون اللازم الاخص كما في المقام ، فان جواز الالتـزام بمؤدى الامارة ونسبته اليه تعالى لازم أخص لحجيتها، وليس لازماً أعم ولامساوياً للحجية حتى يكون انتفاؤهما موجباً لانتفائها، لافتراقهما في الظن الانسدادي على الحكومة ، فان الحجية ثابتة له مع عدم جواز الالتزام والاسناد ، وحينئذ فالاستدلال على عدم اعتبار مشكوك الحجية بحرمة الالتزام والاسناد لاوجه له ، فكما لايـدل عدم جوازهما على عدم الحجية كما في الظن الانسدادي على الحكومة ، فكذلـك لايدل جوازهما ـ اذا فرض قيام دليل عليه شرعاً ـ على ثبوت الحجية .

١) أي : بما أدى الطريق اليه من الاحكام .

٢) معطوف على «صحة الالتـزام» وضمير «نسبته» راجع الى الموصول المراد به الحكم ، وضمير «آثارها» الى الحجية .

٣) لما تقدم من عدم كونهما أعم من الحجية ولامساويتين لها .

(*) ولا يرد عليه ما في تقرير بعض أعاظم العصر دام ظله العالي من قوله: «ومماذكرناه يظهر أن ما أفاده العلامة الانصاري (قده) مـن عدم جواز الالتزام والتدين بمؤدى الشيء عند الشك في وقوع التعبد به هو الصحيح في المقام، وأن ما اعترض عليه في الكفاية من أن صحة الالتزام بمؤدى شيء وصحة نسبته الى الله سبحانه ليستا من آثار حجيته لتدورا مدار حجيته وجوداً وعدماً، فان الظن الانسدادي على تقرير الحكومة مع كونه حجة لا يصح الالتزام بمؤداه ونسبته

. . . .

. . . .

اليه سبحانه، كما أن صحة ترتبهما على شيء لقيام دليل عليها لاتدل على حجيته في غير محله، لما عرفت من أن صحة الالتزام بمؤدى شيء أو صحة نسبته الى الشارع لاتنفك عن حجيته، اذ كيف يمكن أن يتعبد الشارع بشيء ويحكم بلزوم متابعته، ومع ذلك لايصح الالتزام به ونسبته اليه؟ أم كيف يمكن أن يصح الالتزام بمؤدى شيء ونسبته الى الشارع بقيام دليل عليه ومع ذلك لايكون حجة من قبله؟ بداهة أن قيام دليل على صحة الالتزام بمؤداه ونسبته اليه يكشف عن حجيته كما لايخفى» لانه ان أريد بالالتزام وصحة النسبة الالتزام بحجية تلك الامارة وكون مؤداها هو الحكم الفعلي الذي اقتضته حجيتها، فما أفاده من التساوي بينهما في غاية المتانة.

وان أريد به الالتزام بكون مؤداه هو الحكم الواقعي الاولي كما هو ظاهر الاية الشريفة وظاهر كلام الشيخ الاعظم (قده): «فهو افتراء» فلايمكن المساعدة عليه، لان قيام الحجة لايحرز كون مؤداها حكماً واقعياً أولياً، ومع عدم احراز الواقع بهذه الحجة كيف يصح الالتزام به ونسبته الى الشارع، اذ ليس ذلك الا تشريعاً محرماً.

نعم يرد على ما أفاده المصنف بقوله: «ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة ... الخ» أنه ليس للعقل حكم بالحجية على وزان حكم الشرع بها، بل العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها، فحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد يرادبه حكمه بالتبعيض في الاحتياط بتقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات، فلا يكون عدم جواز اسناد مؤدى الظن الانسدادي الى الشارع

ضرورة[١] أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد لاتوجب صحتهما [صحتها]، فلو فرض صحتهما[٢] [صحتها] شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي[٣] في الحجية شيئاً مالم يترتب عليه ما ذكر من آثارها[٤] [الاثار]، ومعه[٥] لما كان يضر عدم صحتهما أصلا كما أشرنا اليه آنفاً[٦]، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد

١) تعليل لبيان عدم كون صحة الالتزام والاسناد من آثار الحجية، وقد عرفت توضيحه.

٢) أي: صحة الالتزام والنسبة، وهذا تفريع على ما تقدم من أن صحة الالتزام والنسبة ليستا من آثار الحجية، يعني: بعد أن ثبت عدم كون جواز الالتزام والاسناد من لوازم الحجية، فلايكون جوازهما ـ على فرض ثبوته ـ دليلا على الحجية فيما اذاشك فيها، فضميرا «به، عليه» راجعان الى الموصول المراد به الامارة.

٣) لما تقدم من عدم الملازمة بين صحة الالتزام والاسناد وبين الحجية.

٤) أي: من آثار الحجية، والمراد بالاثار هي التنجيز والتعذير والتجري والانقياد، فلوازم الحجية الكاشفة عن الحجية وجوداً وعدماً هي هذه الاثار الاربعة، دون صحة الالتزام والاسناد.

٥) أي: ومع ترتب تلك الاثار عليه لايضر عدم صحة الالتزام والاسناد بالحجية أصلا.

٦) في قوله: «ضرورة أن حجية الظن ... الخ».

نقضاً حتى يقال: ان عدم صحة نسبة مؤدى الامارة ليس دليلا على عدم حجيتها، لعدم صحة النسبة في الظن الانسدادي على الحكومة مع حجيته.

وعدم جواز الاسناد [الاستناد] اليه تعالى غير مرتبط بالمقام[١] ، فلايكون الاستدلال عليه[٢] بمهم ، كما أتعب به[٣] شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أطنب من النقض والابرام ، فراجعه[٤] بما علقناه عليه وتأمل .

وقد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم في الباب[٥]

---

١) لانه بعد ما عرفت من عدم كون صحة الالتزام والاسناد من اللوازم المساوية للحجية أو الاعم منها ، فالاستدلال على عدم حجية مشكوك الاعتبار بحرمتهما ـ كما صنعه الشيخ الاعظم (قده) ـ أجنبي عن محل البحث وهو عدم حجية مشكوك الحجية .

٢) أي : على عدم صحة الالتزام وعدم جواز الاسناد ، والاولى أن تكون العبارة هكذا: « فلايكون الاستدلال به ـ أي بعدم الصحة وعدم الالتزام ـ عليه ـ أي على عدم الحجية ـ بمهم » .

٣) الضمير راجع الى الموصول في « كما » المراد به الاستدلال .

٤) أي : فراجع استدلال الشيخ . وقوله : «بما أطنب» متعلق بـ «أتعب». قال في حاشية الرسائل مستشكلا على الشيخ مالفظه: « ولايخفى أن التعبد بالمعنى الذي ذكره ـ وهو التدين بكون المظنون أوماقام عليه الاصل أو الدليل حكم الله تعالى ـ ليس بلازم على كل حال لاتخييراً ولاتعييناً، والذي لابد منه ولامحيص عنه عقلا هو الاستناد الى حجة معتبرة عقلا أونقلا ولو كانت أصالة البراءة العقلية وهو قبح العقاب بلا بيان ، ومن الواضح أن الاستناد اليها في مقام الاقتحام لايقتضي الالتزام بحكم شرعي أصلا ... الخ » .

٥) غرضه بالمهم هو البحث عن الحجية، وقد عرفت أن عدم صحة الالتزام

ماذكرنا في تقرير الاصل، فتدبر جيداً .

اذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً[1] عن تحت هذا الاصل ، أو قيل بخروجه يذكر [نذكر] في ذيل فصول :

والاسناد لايدل على عدم الحجية، فتقرير الاصل على الوجه الذي ذكره المصنف أولى، لما مر أولا من عدم دلالة انتفاء جواز الالتزام والاسناد على انتفاء الحجية. وثانياً : من أن البحث عن جواز الالتزام والاسناد وعدمه ، والاستدلال عليهما بالادلة الاربعة فقهي لاأصولي، والمناسب للبحث الاصولي هو البحث عن نفس الحجية لاعما يترتب عليها من الاحكام الشرعية .

١) لما كان موضوع أصالة عدم الحجية الظن المشكوك الاعتبار، فالخارج عنها يكون خروجه موضوعياً ، اذ هو معلوم الاعتبار ، ومن الواضح أنه يغاير مشكوك الاعتبار موضوعاً .

فصل

لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده[1] في الجملة[2]، لاستقرار طريقـة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين

حجية ظواهر الالفاظ

١) هذا أحد الظنون الخاصة الخارجة عن أصل عدم الحجية ، وغرضه : نفي الشبهة عن حجية ظواهـر الالفاظ الكاشفة عن المرادات بنحو الايجـاب الجزئي في قبال السلب الكلي . قال الشيخ الاعظم (قده) متعرضاً لهذه المسألة «ومنها ـ أي ومن الامور الخارجة عن تحت أصالة حرمة العمل بما سوى العلم ـ الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وهي على قسمين ... الخ» .

٢) متعلق بـ «لاشبهة» يعني : أن عدم الشبهة في لـزوم اتباع الظواهر انما هو بنحو الايجاب الجزئي في قبال التفاصيل الاتية، هذا. وقد استدل المصنف (قده) على حجية الظواهر بما يتألف من أمرين :

أحدهما : ما أفاده بقوله : « لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات».

ثانيهما : القطع بامضاء الشارع لهذه السيرة ، والدليل على هـذا الامضاء

المرادات مع القطع بعدم الردع عنها[١]، لوضوح[٢] عـدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح.

هو عدم ردعهم عنها باختراع طريقة أخرى في مقام افادة مرامه، وعدم الردع في مثله يوجب القطع بالامضاء بعد وضوح عدم مانع عن الردع.

ولا اشكال في تسلم المقدمتين وتماميتهما. أما الاولى، فلبداهة بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر وكشفها عن المرادات الجدية للمتكلم، ولذا لا يقبـل اعتذار العبد الذي يخالف ظاهر كلام مولاه بعدم علمه بكون الظاهر مـراداً جدياً له.

وأما الثانية، فلوضوح كون الطريق الموصل لجل الاحكام هو الالفاظ، فلو كانت هذه الطريقة مردوعة عنده لكان اللازم احداث طريقة أخرى، والتالي باطل فالمقدم مثله.

١) أي: ردع الشارع عن طريقة العقلاء. وهذا هو الامر الثاني المتقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما: القطع بامضاء الشارع ... الخ» واحتمال كون الآيات الناهية عن اتباع الظن رادعة عن العمل بالظواهر مندفع، لما سيأتي.

٢) تعليل لقوله: «مع القطع بعدم الردع» وقد عرفت توضيحه.

ثم ان الاقوال في مسألة حجية الظواهر ثلاثة.

الاول: أنها حجة مطلقاً في قبال تفصيلي المحقق القمي وجماعة من المحدثين كما سيأتي، وفي هذا القول أيضاً أقوال وتفاصيل:

منها: أنها حجة مطلقاً يعني: سواء أفادت الظن الشخصي أو النوعي بارادة المتكلم لها أم لا، وسواء كان ظن شخصي أو نوعي بخلافها أم لا، من غير فرق في ذلك كله بين من قصد افهامه بها ومن لم يقصد، ولا بين ظواهر الكتـاب

. . . .

وغيره فهي منوطة بنفس وضع اللفظ وحجـة من غير شرط لكن ما لم يحصل العلم بارادة خلافها ، وهذا القول هو الذي استظهره المصنف (قـده) واختاره بقوله: «والظاهر أن سيرتهم على اتباعها ... الخ» ، واختاره الشيخ (قده) أيضاً حيث قال : «ثم انك قد عرفت أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي ، وهو كون الكلام بحيث يحمـل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام ، فلا فـرق بين افادته الظن بالمراد وعدمها ، ولابين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه ... الخ» .

ومنها : أنها حجـة بشرط افادتها ـ بنفسها أو مـن خارج ـ الظن بارادة المتكلم لها .

ومنها : أنها حجة بشرط عدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها ، وقد ذكر الشيخ هذين القولين أيضاً ناسباً لهما الى بعض معاصريه حيث قال (قده) ـ بعد ما اختار الحجية مطلقاً كما عرفت ـ : «نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظن أو اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها ، لكن الانصاف أنـه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان»، وهناك أقوال وتفاصيل أخرى لم نتعرض لها تبعاً للمصنف ، هذا .

وقـد استدل المصنف (قده) على مختاره باطلاق السيرة العقلائية القائمة على الاخذ بالظواهر واتباعها الى أن يعلم بالخلاف ، والدليل على هذا الاطلاق هو عدم صحـة الاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق ، ولابوجود الظن بالخلاف، وهذا كاشف قطعي عن اطلاق السيرة وعدم تقيدها بأحد هذين القيدين وهما الظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف .

والظاهر أن سيرتهم على اتباعها[١] من غير تقييد بافادتها[٢] للظن فعلا[٣]، ولا بعدم الظن[٤] كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة[٥] أنه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها[٦] للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن[٧]

---

١) خبر «أن سيرتهم» وقوله : «من غير تقييد» حال من «سيرتهم» يعني : أن سيرتهم مستقرة على اتباع الظواهر حال كون تلك السيرة غير مقيدة بافادتها للظن .

٢) هذا الضمير وضميرا «اتباعها ، خلافها» راجع الى الظهورات . وهذا اشارة الى القول الثاني في حجية الظن مطلقاً كما تقدم بقولنا : «ومنها أنها حجة بشرط افادتها ... الخ» .

٣) أي : الظن الشخصي ، وقوله : «كذلك» أي : فعلا .

٤) اشارة الى القول الثالث في حجية الظواهر مطلقاً كما تقدم بقولنا : «ومنها أنها حجة بشرط عدم قيام ... الخ» .

٥) تعليل لعدم تقييد حجية الظواهر بافادتها للظن الفعلي بالوفاق ، ولا بعدم الظن بالخلاف .

٦) هذا الضمير وضمير «مخالفتها» راجعان الى الظهورات .

١ـ التفصيل بين من قصد افهامه وغيره

٧) هذا هو القول الثاني، وهو المنسوب الى المحقق القمي (قده) وقد تعرض له الشيخ الاعظم بقوله : «وأما التفصيل الاخر فهو الذي يظهر من صاحب

الظاهر عدم اختصاص ذلك[١] بمن قصد افهامه، ولذا[٢] لايسمع اعتذار من لايقصدافهامه اذا خالف[٣] ماتضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف

القوانين (قده) في آخر مسألة حجية الكتاب وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص ... الخ» وحاصله : اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه دون غيره . وحاصل وجه اندفاعه هو : عموم دليل اعتبار الظاهر - أعني سيرة العقلاء الثابتة في الظواهر مطلقاً حتى بالنسبة الى من لم يقصد افهامه - والشاهد على اطلاق بنائهم هو : أنه لا يسمع اعتذار من لم يقصد افهامه بأني لم أكن مقصوداً بالافهام، فلايكون مخالفة الحكم الذي تضمنه الخطاب الموجه الى شخص معين - اذا كان شاملا لغيره أيضاً - معصية، ومن المعلوم أن عدم السماع ليس الالعدم صحته الكاشف عن عموم السيرة قطعاً، فلامجال لتوهم أن مقتضى القدر المتيقن من السيرة التي هي دليل لبي هو الالتزام بحجية الظواهر في بعض الموارد لامطلقاً .

١) أي : اتباع الظواهر .

٢) أي : ولاجل عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه لا يسمع اعتذار. . . الخ .

٣) قيدلقوله : «لايسمع» وفاعل « خالف » ضمير راجع الى «من لايقصد» و«من تكليف» بيان للموصول في «ماتضمنه» يعني: اذاخالف من لم يقصد افهامه ظاهر ماتضمنه ... الخ .

يعمه أو يخصه[1] (*)،

---

١) الضميران راجعان الى الموصول في «من لم يقصد افهامه» يعني : أن غير المقصود بالافهام قد يشمله الحكم المذكور في الكلام اما بلسان العموم بمعنى كون الحكم عاماً لغير المقصود بالافهام في ضمن المقصودين به، كما اذا سأل الراوي عن معنى الاستطاعة الشرعية الموجبة لاستقرار الحج على المكلف فقال عليه السلام: «من كان صحيحاً في بدنه ، مخلى سربه، له زاد وراحلة ، فهو مستطيع للحج»[1]، فان الحكم المذكور في الجواب يشمل بلسان العموم غير المقصود بالافهام . واما بلسان الخصوص، كما اذا سأل الراوي عن حكم الدماء الثلاثة ، فأجاب الامام عنه ، فان الحكم الذي تضمنه ظاهر كلامه عليه السلام يشمل غير المقصود بالافهام وهو المرأة بنحو يختص بها .

(*) لايخفى أن ظاهر عبارة المتن - بل صريحها - اناطة حجية ظاهر الكلام بالنسبة الى غير المقصود بالافهام باختصاص الحكم المذكور في الكلام به أو شمول عمومه له ، مع أنه ليس كذلك ، لوضوح أنه اذا سأل الراوي عن حكم تحيض المرأة مثلا، فأجابه الامام عليه السلام ، ثم وقع هذا الجواب على يد رجل آخر غير الراوي ، فلااشكال حينئذ في حجية ظاهره بالنسبة الى هذا الرجل الاخر غير المقصود بالافهام أيضاً مع عدم كونه مشمولا للحكم المذكور لاعموماً ولاخصوصاً .

فالنتيجة : أن ظاهر الكلام حجة بالنسبة الى كل أحد من غير فرق بين كونه مقصوداً بالافهام وعدمه ، ولا بين كونه مشمولا للحكم وعدمه . والمناقشة في المثال لاتقدح في صحة المدعى .

---

(١) الوسائل ، ج ٨، الباب ٨ من أبواب وجوب الحج الحديث ١٠ ص ٢٣.

ويصح[1] به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به[2] صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه[3] ولو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه (*).

---

١) معطوف على « لايسمع » أي: ولذا يصح، وضمير «بـه» راجع الى « ظاهر » يعني: ويصح احتجاج المولى بظاهر كلامه على العبد التارك للعمل به مع كونه غير مقصود بالافهام، فصحة الاحتجاج تكشف عن حجية الظواهر مطلقاً.

٢) أي: كما تشهد ـ بعدم سماع الاعتذار وصحة الاحتجاج بظاهر الكلام ـ صحة الشهادة بالاقرار ... الخ.

٣) أي: سمع الاقرار، وقوله: «من كل» متعلق بالشهادة، أي: يصح الشهادة بالاقرار من كل أحد سمع ذلك الاقرار، كما اذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو عليّ عشرة دراهم» ولم يكن زيد مقصوداً بالافهام، فانه يصح لزيد أن يشهد أن هذا الشخص أقر بالدراهم لعمرو عليه، بل تصح الشهادة المذكورة حتى اذا علم زيد بأن المتكلم قصد عدم افهامه بكلامه.

(*) الحق أن يقال: ان ظاهر اللفظ سواء كان ناشئاً من الوضع أم غيره حجة ببناء العقلاء مطلقاً من غير فرق بين من قصد افهامه به وغيره، ولا بين ظاهر الكتاب والسنة وغيرهما، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك.

نعم اذا علم من حال المتكلم أنه بصدد بيان مقصوده لخصوص المخاطب أو غيره ممن قصد افهامه بألفاظ خاصة كالرموز بحيث يريد اخفاء مرامه عمن لم يقصد افهامه بها، فلا شك في عدم حجية هذه الظواهر حينئذ بالنسبة الى غير من قصد افهامه، بل لاينعقد ظهور لكلامه حتى ينازع في حجيته بالنسبة

. . . .

. . . .

الى من لم يقصد افهامه ، لكون هذا البناء منه قرينة مانعة عن انعقاد ظهور لكلامه .

فان كان هذا مقصوده من التفصيل فليس هو تفصيلا في حجية الظهور بين من قصد افهامه وغيره، بل هو تفصيل بين الكلام الذي له ظهور وبين الكلام الذي ليس له ظهور، وهو خارج عن موضوع البحث ، لان ظاهر العنوان هو انعقاد الظهور ، والخلاف انما هو في حجيته مطلقاً كما هو المشهور ، أو حجيته لخصوص من قصد افهامه كما نسب الى المحقق القمي قدس سره وان كانت عبارته لاتخلو من اضطراب بالنسبة الى أن مورد البحث في ظواهر الكتاب والسنة هل هو حجيتها بالنسبة الى من قصد افهامه دون غيره أم انعقاد الظهور لهما، فلاظهور لهما بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام ، فالاولى حينئذ نقل عبارته .

قال في بحث السنة: «وأما السنة المعلومة الصدور عنه عليه السلام، فيحتمل ضعيفاً أن تكون مثل المصنفات والمكاتيب ، ولكن الاظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ، ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه عليه السلام بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجية ... الى أن قال: وثبوت اشتراكنا معهم في أصل التكليف بالاجماع لايوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة، وتوجه الخطاب الينا، ولااجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا » .

وقال في بحث الاجتهاد والتقليد: «لكنا نقول: المسلم منه حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم ،لان مخاطبته كان معهم، والظن الحاصل للمخاطبين من جهة أصالة الحقيقة أو القرائن المجازية حجة اجماعاً» الى أن قال: «والحاصل:

. . . .

. . . .

أن دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع تأليف المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لايفي باثباتها بينة ».

أقول : يكفي في اثباتها بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، وعدم الوجه في اختصاص حجية ظواهر الروايات المتضمنة للاحكام بخصوص الرواة بعد كون مضامينها أحكاماً كلية لجميع المكلفين ، واقتضاء ارتكاز رواة أحاديثنا السؤال من الحكم الكلي ، فلا موجب لجعل تلك الاحكام مختصة بالرواة واثباتها لغيرهم بقاعدة الاشتراك مثلا كما ادعاه المحقق القمي .

ومما ذكرنا يظهر ما في قوله : « ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا » حيث ان ظاهره تسليم ظهور الكتاب العزيز بالنسبة الى غير المخاطبين ، لكنه لادليل على اعتباره شرعاً ، لمامر آنفاً أيضاً من حجية ظواهر الالفاظ ما لم يحرز قرينة على ارادة الخلاف ، ومجرد احتمال نصب القرينة وارادة خلاف الظاهر لايقدح في حجية بناء العقلاء على اتباع الظواهر بعد وضوح بنائهم على نفي القرينة بالاصل العقلائي.

والحاصل : أن ما أفاده المحقق القمي (قده) من الفرق بين المقصود بالافهام وغيره يرجع الى جريان أصالة عدم الغفلة والخطأ في الاول دون الثاني، حيث ان عدم ارادة الظاهر بالنسبة الى المقصود بالافهام ناش عن غفلة المتكلم عن نصب القرينة على ارادة خلاف الظاهر ، أو عن غفلة المخاطب عن القرينة المنصوبة من المتكلم، واحتمال الغفلة في كليهما مدفوع بأصالة عدم الغفلة التي هي من الاصول العقلائية .

وهذا بخلاف من لم يقصد افهامه ، لعدم انحصار عدم ارادة الظاهر

. . . .

. . . .

بالنسبة اليه في هذين الاحتمالين حتى يندفعا بأصالة عدم الخطاء والغفلة، لامكان أن يكون منشؤه اختفاء القرائن لاجل أمور خارجية ، فلم يثبت منهم بناء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال .

والسر في ذلك: أنه لايجب على المتكلم أن يعالج اختفاء القرائن الحالية أو المقالية عمن لم يقصد افهامه، بل الواجب عليه عند أبناء المحاورة القاء كلامه على وجه يفي بتمام مراده بالنسبة الى من قصد افهامه .

ثم انه فرع على هذا المسلك عدم حجية ظواهر الكتاب والسنة، لاختصاص حجيتها بالمشافهين المقصودين بالافهام، ومنه نشأ انسداد باب العلمي الى معظم الاحكام ، لان انكار حجية ظواهرهما يوجب الانسداد المزبور .

فدعوى المحقق المذكور تنحل الى كبرى وصغرى :

أما الاولى، فهي عدم حجية الظواهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه ، لما ذكر من الوجه .

وأما الثانية، فهي كون ظواهر الكتاب والسنة من الظواهر التي لم يقصد افهامها لغير المخاطبين . أما الكتاب ، فلعدم توجه خطاباته الينا وعدم كونه من قبيل الكتب المقصود افهام كل من يرجع اليها . وأما الروايات ، فلان أكثرها أجوبة عن الاسئلة ، فهي موجهة الى الرواة دون غيرهم .

وقد عرفت الاشكال في كل من الكبرى والصغرى، اذ في الاولى: أن منشأ احتمال عدم ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه وان لم يكن منحصراً بغفلة المتكلم عن نصب القرينة أوغفلة المخاطب عن الالتفات اليها ، الا أن أصالة الظهور أصل برأسه، وعليه استقرت طريقة العقلاء في الاخذ بالظواهر

ولافرق في ذلك[1] بين الكتاب المبين وأحاديث سيدالمرسلين

٢ـ التفصيل فى حجية الظواهر بين الكتاب وغيره

١) أي : في حجية الظواهر، وهذا هوالقول الثالث المنسوب الى جماعة من المحدثين، وهوالتفصيل في حجية الظواهربين ظواهرالكتاب فليست بحجة وبين ظواهر غيرالكتاب فهي حجة ، وقد تعرض شيخنا الاعظم لهذا التفصيل بقوله : «أما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله: أنه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتات من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان ... الخ» .

وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها ، ومنشأ هذا الاصل استقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على ارادة ظواهر الاقوال بملاحظة القرائن العامة أوالخاصة الحالية أو المقالية ، ومنشأ أصالة عدم الغفلة هو مايقتضيه طبع الانسان من عدم صدور السهو والغفلة عنه .

وفي الثانية: أن الكتاب العزيز والروايات من قبيل كتب المصنفين كمامر آنفاً.

وأما ماعن المحقق القمي (قده) من منع حجية الاخبار بالنسبة الينا لوقوع التقطيع الهادم لظورها، ففيه: أن ذلك التقطيع يهدم الظهور ممن لايعرف أسلوب الكلام والقواعد العربية، أولايبالي بتغيرالاحكام الشرعية، وأما العارف بأساليب الكلام والمبالي بالاحكام والورع في الدين كالكليني والشيخ وغيرهما من أرباب الجوامع، فلايقدح التقطيع في الظهور، وكذاالحال في اعتماد الائمة الاطهار عليهم الصلاة والسلام على القرائن المنفصلة، فانه لايهدم الظهور ، بل يوجب الفحص عن القرينة وعدم جواز العمل بالظواهر قبل الفحص .

والائمة الطاهرين[1] وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب، امابدعوى[2] اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب

أحدهما : الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في ذلك ... » والوجه الاول من الوجهين المذكورين في الرسائل هو الاخبار وهي على طوائف .

الاولى: ماتدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به وقد جعلها المصنف أول الوجوه كماسيأتي. الثانية: مايدل على النهي عن تفسير القرآن بالرأي وقد جعلها المصنف خامس الوجوه. الثالثة : ما تدل على أن للقرآن مضامين عالية لاتصل اليها أفكار الرجال، وجعلها المصنف هنا وفي حاشية الرسائل ثاني الوجهين، والوجه الثاني المذكور في الرسائل قد جعله المصنف رابع الوجوه، وسيأتي الحديث عنه .

١) أو غيرهم عليهم السلام .

٢) هذا هو الوجه الاول، وحاصله: منع الصغرى وهي الظهور، واختصاص فهم القرآن بمن خوطب به ، كما يرشد اليـه جملة من النصوص المتضمنة لذلك .

منها : ما عن بعض أصحاب أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنه « قال أبو عبدالله عليه السلام لابي حنيفة : أنت فقيه أهل العراق ؟ قال : نعم ، قال : فبهم تفتيهم ؟ قال : بكتاب الله وسنة نبيه ، قال : يا أبا حنيفة : تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم ، قال : يا أباحنيفة: لقدادعيت علماً ، ويلك ما جعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ، ويلك ولا هو الاعند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وماورثك الله من كتابه حرفاً ـ وذكر الاحتجاج عليه ـ الى أن قال : يا أبا حنيفة اذا ورد

. . . .

عليك شيىء ليس في كتاب الله ولم تأت به الاثار والسنة كيف تصنع ؟ فقال : أصلحك الله أقيس و أعمل فيه برأيي ، فقال : يا أبا حنيفة : ان أول من قاس ابليس الملعون قاس على ربنا تبارك وتعالى، فقال : أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ، قال: فسكت أبو حنيفة ، فقال : يا أبا حنيفة أيما أرجس البول أو الجنابة؟ فقال: البول، فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابة، ولايغتسلون من البول ؟ فسكت ، فقال : يا أبا حنيفة : أيما أفضل : الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة ، قال: فما بال الحائض تقضي صومها، ولاتقضي صلاتها؟ فسكت»[١].

ومنها : ما رواه زيد الشحام ، قال : « دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال : يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة ؟ فقال : هكذا يزعمون، فقال: أبو جعفر عليه السلام : بلغني أنك تفسر القرآن ، فقال له قتادة : نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام : بعلم تفسره أم بجهل ؟ قال : لا بعلم، فقال له أبوجعفر عليه السلام : فان كنت تفسره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك ، قال قتادة : سل ، قال : أخبرني عن قول الله عزوجل في سبأ : وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين ، فقال قتادة : ذلك من خرج من بيته بزاد حلال وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع الى أهله ، فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله ياقتادة هل تعلم أنه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته ويضرب مع ذلك ضربة فيها اجتياحه ؟ قال قتاده : اللهم نعم ، فقال أبو جعفر عليه السلام : ويحك ياقتادة ان كنت انما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت وان كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ، ويحك ياقتادة ذلك من

---

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب السادس من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٧.

به، كما يشهد به[١] ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به. أو بدعوى أنه لاجل احتوائه[٢] على مضامين شامخة ومطالب

خرج من بيته بزاد وراحلة وكراء حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوانا قلبه، كما قال الله عزوجل: واجعل أفئدة من الناس تهوي اليهم، ولم يعن البيت، فيقول: اليه، فنحن والله دعوة ابراهيم عليه السلام التي من هوانا قلبه قبلت حجته، والا فلا، يا قتادة: فاذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيامة، قال قتادة: لاجرم والله لافسرتها الا هكذا، فقال أبو جعفر علية السلام: ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به»[١].

وهاتان الروايتان تدلان على اختصاص فهم القرآن بالائمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فليس للقرآن ظهور بالنسبة الى غيرهم عليهم السلام حتى يجوز العمل به حتى لو سلم حجية الظواهر.

١) أي: بهذا الاختصاص، وضمير «به» الاتي راجع الى ظاهر الكتاب.

٢) هذا الضمير وضمير «أنه» راجعان الى الكتاب، وهذا هو الوجه الثاني وحاصله: منع الصغرى أيضاً ـ وهي الظهور ـ بعد عدم معرفة أبناء المحاورة بتلك المعاني الغامضة، فجهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور، ويشهد لهذا الوجه بعض الروايات:

منها: ماروواه العياشي في تفسيره عن عبدالرحمان بن الحجاج قال: «سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: ليس شيىء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»[٢] ووردت هذه العبارة في رواية جابر[٣]، ولاجل علو مضامين الكتاب العزيز لايبلغ

---

(١) الكافي، الروضة، ص ٣١١ الحديث ٤٨٥.

(٢) الوسائل، ج١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص١٤٩، الحديث ٦٩.

(٣) الوسائل، ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ص١٥٠ الحديث ٧٤.

غامضة عالية لايكاد تصل اليها أيدي أفكار أولي الانظار غير الراسخين العالمين[١] بتأويله، كيف[٢] ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل[٣] الا الاوحدي من الافاضل؟ فماظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ماكان[٤] وما يكون وحكم كل شيء.

أحد كنه معانيه الا النبي وأوصياؤه صلوات الله عليهم أجمعين.

١) وهم كمافي عدة من الاحاديث: أمير المؤمنين والائمة من ولده عليهم السلام.

منها: مارواه عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الراسخون في العلم أمير المؤمنين عليه السلام والائمة من ولده عليهم السلام»[١].

٢) أي: كيف تصل أيدي أفكار أولي الانظار الى مضامين الكتاب العزيز العالية والحال أنه لايكاد يصل ... الخ.

٣) وهم المتقدمون في العلم، لانهم الاوائل في الرتبة، فان غيرهم متأخر عنهم فيها.

٤) كماورد في عدة من الروايات:

منها: ما رواه مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ماترك الله شيئاً يحتاج اليه العباد حتى لايستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل في القران الا وقد أنزله الله فيه»[٢].

ومنها: ما رواه عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله» الحديث[٣].

---

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ص١٣٢، الحديث ٧.

(٢و٣) الكافي، ج ١ ص ٥٩، الحديث ١و٢ وغيرهما مما دل على أن في القرآن علم ما مضى وما يأتي الى يوم القيامة.

أو بدعوى[1] شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لاأقل

---

١) هذا هو الوجه الثالث، حكاه شيخنا الاعظم عن السيد الصدر، قال الشيخ ملخصاً كلام السيد: «ان المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد: انا أستعمل العمومات و كثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة، وربما أخاطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذ لايجوز لنا القطع بمراده ولايحصل لنا الظن به، والقرآن من هذا القبيل، لانه نزل على اصطلاح خاص... الى أن قال: ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ماهي وكم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه، والنبي «ص» نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل ... وأيضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن، و كذا الرسول «ص» ولم يستثنوا ظواهر القرآن ...» (*).

وحاصل ما أفاده المصنف في تقريبه هو: منع الكبرى ـ وهي حجية كل ظهور ـ بدعوى اجمال المتشابه، واحتمال شموله للظاهر، ويكفي في عدم حجية الظاهر احتمال شمول المتشابه له، اذ احتمال اندراجه في المتشابه يوجب

(*) ويظهر من هذه العبارة أن السيد الصدر يسلم الصغرى وهي أصل الظهور ولكنه يمنع حجيته بزعم اندراجه في المتشابه، خلافاً لما استظهره المصنف منها في حاشية الرسائل من جعل النزاع صغروياً، حيث قال فيها: «ثالثها كون المنع لاجل أن مايتراءى فيه ظاهراً ليس بظاهر، اما لما عن السيد الصدر من أنه على اصطلاح خاص من وضع جديد أو مجازات لايعرفها العرب» وان كان في نسبة الوضع الجديد اليه منع، لتصريحه بنفيه.

وكيف كان فالانصاف أن عبارات السيد مضطربة، فيستفاد من بعضها صغروية النزاع ومن بعضها كبرويته، فلاحظ.

من احتمال شموله له[١] ، لتشابه[٢] المتشابه واجماله .

أو بدعوى أنه[٣] وان لم يكن منه ذاتاً ، الا أنه[٤] صار منه عرضاً ، للعلم[٥] الاجمالي بطرو التخصيص و التقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره[٦]

الشك في حجيته ، وقدعرفت أن مقتضى الاصل في مشكوك الحجية عدم جواز العمل به .

١) أي : شمول المتشابه للظاهر .

٢) تعليل لقوله : «لاأقل ...» و«اجماله» عطف تفسير للمتشابه ، يعني : بعد كون المتشابه مجملا فيحتمل شموله للظاهر أيضاً .

٣) أي : أن ظاهر الكتاب ، وهذا هو الوجه الرابع ، وقد جعله شيخنا الأعظم ثاني الوجهين ، حيث قال: «انا نعلم بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممايسقطها عن الظهور» وحاصله: منع الصغرى - وهي الظهور - بتقريب: أن ظاهر الكتاب وان لم يكن ذاتاً مندرجاً في المتشابه، لكنه مندرج فيه عرضاً ، فيسقط عن الظهور ، لاجل العلم الاجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في الكتاب ، وهذا العلم الاجمالي يمنع عن الرجوع الى الاصول المرادية ، كأصالة عدم التخصيص وغيرها ، والمفروض أن حجية الظاهر منوطة بجريان الاصول المرادية ، ومع عدم جريانها - كعدم جريان الاصول العملية في أطراف الشبهة المحصورة - يسقط الظاهر عن الحجية ، فيكون الظاهر حينئذ بحكم المتشابه في عدم الحجية .

٤) أي: أن ظاهر الكتاب، وضمير «منه» في الموضعين راجع الى المتشابه .

٥) تعليل لصيرورة الظاهر من المتشابه عرضاً وان لم يكن ذاتاً متشابهاً .

٦) أي : ظواهر الكتاب .

كما هو الظاهر (*) .

أو بدعوى(١) شمول الاخبــار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي

١) هذا هو الوجه الخامس ، وحاصله منع الكبرى وهي حجية كل ظهور بدعوى شمول الأخبار ـ الناهية عن التفسير بالرأي ـ لحمل الكلام على ظاهره ، فيحرم حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه ، لانه مصداق للتفسير بالرأي المنهي عنه ، والروايات الناهية عن التفسير بالرأي عديدة .

منها: مارواه الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال : قال الله عزوجل : « ما آمن بي من فسر برأيه كلامي » الحديث(١).

ومنها : ما رواه عبد الرحمان بن سمرة قال : « قال رسول الله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبياً ، ومن جادل في آيات الله كفـر ، قال الله : وما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا ، ومن فسر القرآن برأيه فقد افتـرى على الله الكذب ، ومن أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكـة السماوات والارض ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة سبيلها الى النار» الحديث(٢).

ومنها : مارواه أبوالبختري عن الصادق عن آبائه عليهم السلام : «ان أهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلام... الى أن قال عليه السلام: فاني سمعت

(*) هكذا وقع فيما بأيدينا من النسخ، والصواب «كما هو ظاهر» باسقاط اللام، لان غرضه بيان وضوح طرو الاجمال عرضاً على ظواهر الكتاب بسبب التخصيص والتقييد وغيرهما، وهذا لايلائم التعبير عنه بـ « الظاهر » لانه يوهم الترديد فيه ، وهـو ينافي جزمه الناشي من العلم الاجمالي بكثرة التخصيص والتقييد .

---

(١) الوسائل ، ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ص ١٣٧ الحديث٢٨.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٠ الحديث ٣٧ .

لحمل[١] الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى[٢].

ولا يخفى[٣] أن النزاع يختلف صغروياً وكبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الاخير والثالث يكون صغروياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي[٤]، ويكون المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه

جدي رسول الله صل الله عليه وآله يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار» الحديث[١].

ومنها: مارواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من فسر القرآن برأيه ان أصاب لم يؤجر وان أخطأ خر أبعد من السماء»[٢].

١) متعلق بـ «شمول» وقوله: «على ارادة» متعلق بـ «حمل».

٢) أي: الظاهر، فحمل الكلام على ظاهره منهي عنه، لانه مصداق للتفسير بالرأي.

٣) حاصلـه: أن الوجوه الخمسة المذكورة تختلف مقتضاها، فالنـزاع بحسب الوجـه الأخير والثالث كبروي، اذ مقتضاهما ـ كما تقدم ـ عدم حجية الظاهر لامنع أصل الظهور، وبحسب الوجه الاول والثاني والرابع صغروي، لان مقتضاها عدم انعقاد الظهور لكلامه تعالى.

٤) يعني: وان سلمت الصغرى ـ وهي: القرآن له ظاهر ـ لكن مقتضى الوجه الثالث والاخير منع كلية الكبرى ـ وهي: كل ظاهر حجة ـ حتى الذي ردع الشارع عن اتباعه كظاهر القرآن، فيكون سبب منع الكبرى اما لان ظاهر القرآن من المتشابه، واما لكونه من التفسير بالرأي. وضمير «اما لانه» راجع الى القرآن.

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٠ الحديث ٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٩ الحديث ٦٦.

قطعاً أو احتمالا[١]، أو لكون حمـل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي[٢].

وكل هذه الدعاوي فاسدة .

أما الاولى ، فبأن [فانمـا] المراد[٣] مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته[٤]، بداهة[٥] أن فيه مالايختص به[٦] كما لا يخفى . وردع أبي حنيفة[٧] وقتادة

١) كما هو مقتضى الوجه الثالث .

٢) كما هو مقتضى الوجه الخامس. وبالجملة : فوجه المنع كبروياً بحسب الوجه الثالث والخامس بعد تسليم الصغرى ـ وهي أن للقرآن ظهوراً ـ هـو كونه من المتشابه أو من التفسير بالرأي .

٣) حاصل ما ذكره في الجواب عن الدعوى الاولى يـرجع الى وجوه ثلاثـة : الاول : أن المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله هو فهم مجموعه من حيث المجموع من متشابهه و محكمه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وغير ذلك ، لافهم كل آية آية ، لوضوح أن في الكتاب المجيد مالايختص فهمه بهم عليهم السلام وهو مايكون صريحاً في معناه كقوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة والدم ...» فانها نص في التحريم .

٤) الضمائر الاربعة راجعة الى القرآن .

٥) تعليل لاثبات ارادة فهم تمام القرآن، وقد عرفت توضيحه.

٦) أي : أن في القرآن آيات لايختص فهمها بأهله .

٧) هذا هو الجواب الثاني عن الدعوى الاولى، وحاصله: أنه ـ بعد تسليم أن يكون المراد اختصاص فهم كل واحدة من الايات وان كانت ظاهرة بهم عليهم السلام ـ يراد من الردع عن العمل بالظواهر العمل بها استقلالا لامطلقاً حتى بعد

عن الفتوى به انما[١] هو لاجل الاستقلال به في الفتوى بالرجوع اليه[٢] من دون مراجعة أهله، لاعن[٣]

الفحص عما ورد منهم عليهم السلام من المخصص والمقيد وغيرهما . ويشهد له سؤال الامام عليه السلام عن أبي حنيفة : « أتعرف الناسخ والمنسوخ » اذ يدل على كون المانع عن التمسك بظواهر القرآن والاستدلال بها هو عدم معرفة الناسخ والمنسوخ وغيرهما ، فاذا عرف ذلك بعد الفحص فقد ارتفع المانع ، وجاز التشبث بها .

وبالجملة : فردع أبي حنيفة لا يمنع عـن العمل بالظواهر مطلقاً كما هو مقصود المستدل ـ على مـا ينسب اليه ـ بل يمنع عـن العمل بها استقلالا ، وبدون الرجوع الى ماورد عنهم عليهم السلام من المخصص والقرينة وغيرهما.

وقد ذكر الشيخ الاعظم هذا الجواب بقوله : « اذ لو سلم كون مطلق حمل اللفظ علـى معناه تفسيراً ، لكن الظاهر أن المراد بالرأي هـو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان... الى أن قال: ان المنهي في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به ، ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القرآن كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس، ويرشدك الى هذا ماتقدم في رد الامام على أبي حنيفة ، حيث انه يعمل بكتاب الله ، ومن المعلوم أنه انما كان يعمل بظواهره لا أنه كان يأوله بالرأي ، اذ لاعبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة...الخ».

١) خبر « وردع » وضمير « به » راجع الى ظاهر القرآن .

٢) أي : الى ظاهر الكتاب ، وقوله : « بالرجوع » متعلق بـ« الفتوى » .

٣) معطوف على « لاجل الاستقلال » والمقصود مـن العبارة : أن ردع المعصوم عليه السلام لابي حنيفة وقتادة ليس ردعاً عن الفتوى مطلقاً ولو كان

الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو[١] بالرجوع الى رواياتهم والفحص[٢] عما ينافيه والفتوى[٣] به مع اليأس عن الظفر به، كيف[٤]؟

بالرجوع اليهم عليهم السلام ، بل ردعهم عليهم السلام انما هو عن الافتاء المستند الى ظاهر الكتاب من دون مراجعة أبي حنيفة وأضرابه الى الائمة عليهم السلام .

وحق العبارة أن تكون هكذا « لالاجل أصل الاستدلال » .

١) بيان للاطلاق ، وضمير « بظاهره » راجع الى القرآن .

٢) معطوف على «الرجوع» .

٣) معطوف على « الاستدلال » وضميرا « ينافيه ، به » راجعان الى ظاهر القرآن ، والضمير في « الظفر به » راجع الى الموصول في « ماينافيه» المراد به المخصص أو المقيد ونحوهما .

٤) أي : كيف يكون الردع عن الاستدلال بظاهر الكتاب مع الرجوع الى رواياتهم ، مع أنه قد وقع ... الخ ، و هذا هو الجواب الثالث عن الدعوى الاولى ، وحاصله : أنه لابد من اخراج الظواهر عما دل على اختصاص فهم كل آية من الايات بهم عليهم السلام ، اذ هومقتضى التوفيق بينه وبين الأخبار الكثيرة الامرة بالرجوع الى الكتاب العزيز في موارد متفرقة ، كالاخبار الدالة على عرض الروايات المتعارضة على الكتاب، ومادل على بطلان الشرط المخالف للكتاب ، ومادل على وجوب الرجوع الى الكتاب ، وغير ذلك ، فانه لايمكن طرح تلك الاخبار الكثيرة لاجل مادل على اختصاص فهم القرآن بأهله عليهم السلام . والنسبة بين تلك الاخبار وبين مايدل على هذا الاختصاص وان كانت عموماً من وجه ، لاجتماعهما في الظواهر، وافتراقهما في النصوص والمتشابهات الا أن الجمع العرفي بينهما يقتضي حمل الاخبار الكثيرة على الظواهر، وحمل

وقدوقع في غيرواحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال[١] بغير واحد من آياته [من الايات] .

وأمـا الثانية ، فلان احتواءه[٢] على المضامين العالية الغامضة لايمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام وحجيتها[٣]

غيرها على غير الظواهر وعلى الظواهر قبل الفحص .

فالمتحصل : أن ظواهر الكتاب حجة كحجية الاخبار، غاية الامر: أن ظاهر الكتاب كظاهر السنة لايجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص وغيره . قال الشيخ الاعظم : «هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرها مما يدل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه ...» .

١) معطوف على «الارجاع» كما في خبر عبدالاعلى مولى آل سام الوارد في المسح على المرارة المتضمن لقوله عليه السلام : «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ماجعل عليكم في الدين من حرج» .

٢) أي : احتواء القرآن، وهذا رد للدعوى الثانية ـ وهي اشتمال الكتاب على المطالب الشامخة المانعة عن انعقاد الظهور له ـ و حاصل الرد : أن اشتمال الكتاب على تلك المطالب لايمنع عن حجية الظاهر في الايات المتضمنة للاحكام الشرعية فضلا عن أصل ظهورها فيها، لان تلك المطالب تكون في بطون الايات ومن قبيل المعاني الكنائية ، ولاربط لها بالمعاني التي تكون الالفاظ ظاهرة فيها عند أبناء المحاورة .

وان شئت فقل: ان محل الكلام هو حجية ظواهر آيات الاحكام، ومن المعلوم عدم المجال لانكار الظهور بالنسبة اليها .

٣) أي : حجية الظواهر ، وضمير «هو» راجع الى فهم ظواهر آيات

كما هو[١] محل الكلام .

وأما الثالثة[٢] فللمنع عن كون الظاهر [الظواهر] من المتشابه ، فان[٣] الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل ، وليس[٤] بمتشابـه ومجمل .

الاحكام .

١) لعدم الملازمة والارتباط بين تعذر فهم الغوامض وامكان فهم ظواهـر آيات الاحكام، فلامنافاة بين فهم بعض الايات ـ كآيات الاحكام مثلا ـ لوضوح معانيها ، وبين تعذر فهم آيات أخرى لاجمالها ، كما هو الشأن أيضاً في بعض الروايات المشتملة على جمل يكون بعضها مجملا وبعضها ظاهراً ، فان اجمال مجملها لايسري الى الجمل التي هي ظاهرة في معانيها .

٢) وهي كون الظاهر من المتشابه ولو احتمالا ، وحاصل ردها: منع كون الظاهر من المتشابه ، اذ المتشابه هوخصوص المجمل ، وليس المتشابه ظاهراً فيما هو أعم من الظاهر ، ولامجملا ليتردد المتشابه بين الاقل ـ وهو خصوص المجمل ـ والاكثر ـ وهو الشامل للمجمل والظاهـر ـ حتى يقال بعدم حجية الظاهر، لاحتمال كونه من المتشابه . ويظهر هذا الجواب من شيخنا الاعظم(قده) حيث قال في جملة ما أورده على السيد الصدر : «ثم ان ماذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات ، واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع أولا بأن المتشابه لايصدق على الظواهر لالغة ولاعرفاً... الى أن قال: وثانياً بأن احتمال كونها من المتشابه لاينفع في الخروج عن الاصل ...» .

٣) تعليل لمنع شمول المتشابه للظاهر .

٤) أي : وليس لفظ «المتشابه» من الالفاظ المجملة ، بل هو من الالفاظ المبينة ، لان معناه هو المجمل ، فقوله : «ومجمل» عطف تفسير للمتشابه .

وأما الرابعة[١]، فلان العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر انما[٢] يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد[٣] ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال. مع[٤] أن دعوى

---

١) وهي كون الظاهر متشابهاً بالعرض ، وحاصل ما ذكره المصنف في ردها وجهان أشار الى الاول بقوله : « فلان العلم ... » وتوضيحه : أن سببية العلم الاجمالي ـ بارادة خلاف الظاهر في جملة من الايات ـ للاجمال مشروطة بعدم انحلاله بالظفر في الروايات بالمخصصات وغيرها من موارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال ، ومع الانحلال لا اجمال ، كما اذا علم اجمالا بأن موارد ارادة خلاف الظاهر عشرة مثلا ، وظفرنا في الروايات بمقدارها ، فحينئذ ينحل العلم الاجمالي بالنسبة الى الموارد الباقية ويجوز الرجوع الى الاصول اللفظية المرادية .

٢) خبر «فلان» .

٣) متعلق بـ« الظفر » و« بمقدار » متعلق بـ« موارد » أي : الظفر بالموارد الكائنة بمقدار المعلوم بالاجمال .

٤) هذا هو الجواب الثاني، وقد ذكره الشيخ الاعظم بقوله: «بأن من المعلوم هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث يظهر تفصيلا بعد الفحص. وأما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم ... الخ » .

وحاصل ما أفاده المصنف: أن دائرة المعلوم بالاجمال ليست مطلق الامارات حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص ونحوه حتى بعد الظفر بمخصصات ونحوها فيما بأيدينا من الروايات وغيرها ، بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به ، وهذا العالم الاجمالي يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده ، فبعد الفحص اذا لم يظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينة

اختصاص أطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر بـه غير بعيدة[١] ، فتأمل جيداً .

وأما الخامسة[٢]

مجاز يكون ذلك الظاهر مما علم خروجه تفصيلا عن أطراف الشبهة ، فلامانع حينئذ من اجراء أصالة الظهور فيه .

و بالجملة : فالعلم الاجمالي بارادة خلاف جملة من الظواهر مانع عـن أصالة الظهور قبل الفحص لابعده .

١)خبر« أنذعوى » وضمير «أطرافه» راجع الى العلم الاجمالي ، وضمير «به»والمستتر في «يخالفه» راجعان الى الموصول في«عما» المرادبه المخصص أو المقيد ، والضمير البارز في « يخالفه » راجع الى ظاهر القرآن .

٢)وهي شمول الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الكلام على ظاهره ، وحاصل ما ذكره المصنف في الجواب عنها يرجع الى وجوه ثلاثة .

الاول : ماأشاراليه بقوله: «فيمنع كون حمل الظاهر» وحاصله : أن حمل الظاهر على ظاهره ليس تفسيراً لان التفسير ـ كمافي مجمع البيان ـ هو « كشف المراد عن اللفظ المشكل» أي:أنه عبارة عن كشف القناع ورفع الحجاب، ولاقناع للظاهر، اذ المفروض أن المعنى الموضوع له ينسبق الى الاذهان بمجرد العلم بالوضع كما هوواضح . قال الشيخ الاعظم «والجواب عن الاستدلال بها ـ أي بالروايات الناهية ـ أنها لاتدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار ، اذ من المعلوم أن هذا لايسمى تفسيراً، فان أحداً من العقلاء اذارأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانـه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل بـه وامتثله لم يعد هذا تفسيراً، اذ التفسير كشف القناع».

فيمنع[١] كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فانه[٢] كشف القناع ولا قناع للظاهر. ولو سلم، فليس[٣] من التفسير بالرأي،

١) الاولى أن يقال : « فيمنع » ليلائم ما سبق .

٢) أي : فان التفسير هو كشف القناع ورفع الحجاب .

٣) أي : فليس حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي ، وهذا هو الجواب الثاني، وحاصله : أن المنهي عنه ـ بعد تسليم شمول التفسير لحمل الكلام على ظاهره ـ هو التفسير بالرأي، والمراد به الاعتماد في استفادة المعاني من ظواهر الالفاظ على الامور الاعتبارية التي لااعتبار بها، لعدم افادتها الاالظن كالقياس والاستحسانات العقلية ، فاذا حمل اللفظ على معنى اعتماداً على ذلك الوجه الاعتباري فهو من التفسير بالرأي ، ومن المعلوم أن التفسير بهذا المعنى أجنبي عما نحن فيه من حمل الكلام على ظاهره ، لان هذا الحمل ليس مستنداً الى الامر الظني الاستحساني ، بل الى العلم بالوضع ونحوه مما يعتمد عليه أبناء المحاورة في باب استفادة المعاني من الالفاظ .

وبالجملة : فلو سلم اطلاق التفسير على حمل الكلام على ظاهره ، فليس من التفسير بالرأي الممنوع في الاخبار (*).

(*) وعليه يحمل اطلاق الأخبار الناهية عن التفسير مثل ما رواه جابر بن يزيد ، قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن شيىء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر ، فقلت : كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا ، فقال : يا جابر ان القرآن بطناً ولـه ظهر ، وللظهر ظهر ، يا جابر وليس شيىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ، ان الاية تكون أولها في شيىء وآخرها في شيىء وهو كلام متصل متصرف على وجوه »[١].

(١) الوسائل ، ج ١٨ الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤١ .

اذ الظاهـر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لااعتبار به، وانما كان منه[١] حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه[٢] بنظره، أو حمل[٣] المجمل على محتمله بمجرد مساعدة [مساعدتـه] ذاك الاعتبار عليه[٤] من دون[٥] السؤال عن الاوصياء، وفي بعض الاخبار[٦] «انما هلك الناس في المتشابه، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفـوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء، فيعرفونهم»[١]،

---

١) خبر مقـدم لـ «كان» و«حمل اللفظ» اسمـه، وضمير «منه» راجع الى التفسير بالرأي، و«على خلاف» متعلق بـ «حمل» أي: وانما كان حمل اللفظ على خلاف ظاهره من صغريات التفسير بالرأي لرجحانه ... الخ.

٢) تعليل لقوله: «كان» أي: لرجحان خلاف الظاهـر ـ بنظر من يفسر القرآن برأيه ـ على الظاهر بنظر غيره.

٣) معطوف على «حمل اللفظ» وضمير «محتمله» راجع الى المجمل.

٤) أي: بمجرد مساعدة ذلك الامر الاستحساني الظني ـ الذي لاعبرة به ـ على حمل المجمل على محتمله.

٥) متعلق بقوله: «وانما كان منه حمل».

٦) الظاهر أن غرضه من نقله هو الاستشهاد على عدم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأي، اذ ماورد في المتشابه من التعليل «بأنهم لم يقفوا على معناه» لايتأتى في حمل الكلام على ظاهره، لان المعنى الظاهر مما يقف عليه أبناء المحاورة، فتأمل جيداً.

---

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٢، وقد نقل الحديث بطوله عن كتاب المحكم والمتشابه.

هذا. مع أنه[1] لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به

---

١) الضمير للشأن ، وهذا هو الوجه الثالث في الرد على الدعوى الخامسة ، وتعرض له شيخنا الاعظم بقوله : «هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة بأكثر منها ... الخ» وقد نقلناها في الجواب عن الدعوى الاولى ، وحاصل ما أفاده المصنف : أنه لابد من اخراج الظواهر عن عموم الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي وان قلنا بشمولها للظواهر، وذلك لان اخراجها عنها هومقتضى التوفيق بين تلك الأخبار الشاملة للظواهر والمجملات ، ولحمل الظواهر على خلافها، وبين مايدل على حجية الكتاب مثل أخبار الثقلين ، ومادل على عرض الاخبار المتعارضة عليه، وغيرذلك، فان مايستفاد منه حجية الكتاب أخص، لاختصاصها بالظواهر، اذ لامعنى للارجاع الى المتشابه والمجمل ، والأخبار الناهية عن التفسير بالرأي أعم ، لشمولها للظاهر وغيره كما عرفت ، فمقتضى الصناعة تخصيص عموم حرمة التفسيربالرأي بأخبار حجية الكتاب ، واخراج الظواهر عن موضوع النهي .

وتوهم كون النسبة بينهما عموماً من وجه، لشمول أخبار الحجية للمحكمات وهي النصوص ، فتكون الظواهرمورد الاجتماع ، فاسد ، لمافيه ـ بعد تسليم وجود النص في آيات الاحكام ـ من أن اخراج الظواهرعن دائرة أخبار الحجية يوجب حملها على المورد النادر ، لندرة النص جداً، فلابد من معاملة العموم المطلق بين أخبار النهي عن التفسير بالرأي ، وبين أخبار الحجية ، وقدعرفت أن مقتضاها الالتزام بحجية الظواهر . هذا مضافاً الى أن قصارى ما يلزم بعد تسليم عدم ندرة النص هو التعارض في الظواهر ، والمرجع حينئذ هو بناء العقلاء على اتباعها .

على ذلك[١]، ولو[٢] سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة[٣] أنه قضية التوفيق بينها وبين مادل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين[٤]، ومادل[٥] على التمسك به والعمل بما فيه، وعرض الاخبار

وبالجملة: فالظواهر خارجة عن التفسير بالرأي على كل تقدير اماموضوعاً واما حكماً.

١) أي: لامحيص عن حمل الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي على غير الظاهر.

٢) وصلية، أي: ولوسلم شمول الروايات الناهية لحمل اللفظ على ظاهره.

٣) تعليل لقوله: «لامحيص» وضمير «أنه» راجع الى الحمل على غير الظاهر، يعني: أن حمل الاخبار الناهية على غير الظاهر هو مقتضى الجمع بينها وبين الاخبار التي يستفاد منها حجية الكتاب.

٤) قال في الوسائل: «وقدتواتر بين العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»[١].

٥) كماقال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتفعوا ببيان الله واتعظوا بمواعظ الله واقبلوا نصيحة الله، فان الله قد أعذر اليكم بالجلية واتخذ عليكم الحجة، وبين لكم محابه من الاعمال ومكارهه منها... الى أن قال عليه السلام: واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لايغش والهادي الذي لايضل، والمحدث الذي لايكذب، وماجالس هذا القرآن أحد الاقام عنه بزيادة أو نقصان زيادة في هدى أو نقصان من عمى... الخ[٢]».

وكذا ما رواه حفص المؤذن واسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في رسالة طويلة كتبها الى جماعة من الشيعة، وفيها: «قد أنزل الله القرآن

(١) الوسائل ج ١٨، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) نهج البلاغة باب الخطب، الخطبة ١٧٦.

المتعارضة عليه[١]، ورد الشروط المخالفة له[٢] وغير ذلك[٣] مما لا محيص

وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن أهلا ... »[١].

١) أي : على القرآن ، مثل مارواه عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: «قال الصادق عليه السلام: اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه ، فان لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم فذروه، وماخالف أخبارهم فخذوه »[٢].

بل ظاهر بعض الاخبار أنه يعتبر في حجية الخبر ـ وان لم يكن معارضاً ـ أن لايكون مخالفاً لكتاب الله مثل ماروواه أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام : « قال : ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف »[٣].

وكذا ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس ماجاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته ، وما جاءكم يخالف الله فلم أقله »[٤].

٢) كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعته يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ، ولا يجوز على الذي اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزوجل »[٥] ونحوه غيره .

٣) أي : وغير الاخبار المتقدمة ، وقد ذكر الشيخ الأعظم بعضها فقال في

---

(١) روضة الكافي ، الحديث ١ ص ٥ .

(٢) الوسائل ، ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ٢٩ .

(٣) الوسائل ، ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ١٢ .

(٤) الوسائل ، ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ١٥ .

(٥) الوسائل ، ج ١٢ الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث : ١ .

عن ارادة الارجاع الى ظواهره لاخصوص نصوصه[١]، ضرورة[٢] أن الايات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست الاظاهرة في معانيها، وليس فيها[٣] ماكان نصاً كما لايخفى.

مقام عد الأخبار المعارضة للاخبار الناهية عن التفسير بالرأي مالفظه: «والاخبار الدالة قولا وفعلا وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلام: ـ لما قال زرارة من أين علمت أن المسح ببعض الرأس ـ لمكان الباء ، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب ، وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: انه فاسق وقال الله تعالى: ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية، وقوله عليه السلام لابنه اسماعيل: ان الله عزوجل يقول: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ، فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ... الخ» .

والحاصل : أن هذه الروايات تدل بوضوح على أن الائمة عليهم السلام أرجعوا الرواة الى القرآن الكريم، ولابد أن يكون ارجاعهم الى ظواهر الكتاب لاخصوص نصوصه ومحكماته، اذ الايات المتكفلة للاحكام ليست الاظاهرة في معانيها كما لايخفى .

١) هذا الضمير وضمير « ظواهره » راجعان الى القرآن .

٢) تعليل لقوله : « قضية التوفيق » وقد عرفت توضيحه .

٣) حيث ان أظهر آيات الاحكام هي آيات الارث، وليس شيىء منها نصاً، فان قوله تعالى: « فلامه السدس » وان كان نصاً ، الا أن ارثها من جميع التركة يكون بالاطلاق كما هو واضح. وضمائر « فيها » في الموضعين و«بها، معانيها» راجعة الى الايات .

ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف[١] فيه بنحو اما باسقاط[٢]

١) قـال في مجمع البحرين : « تحـريف الكلام تغييره عن مواضعه » والمصنف (قده) أطلقه على مطلق التغيير، فيشمل الاسقاط والتصحيف. وكيف كان فهذا وجـه آخر لاسقاط ظاهر الكتاب عن الحجية وان لم نظفر الى الان بمن استدل به من المحدثين عليه .

نعم قال في أوثق الوسائل ماحاصله: ان أخبار التحريف قد جعلها شريف العلماء من جملة الادلة على عدم حجية الكتاب، لكن الشيخ الاعظم عدل عن ذلك وتعرض لمسألة التحريف في تنبيهات المسألة، والسر فيه عدم تمسك أحد من الاخباريين بها ليذكر في جملة أدلتهم ، ولعل السر في ترك الاستدلال بها هو أن النزاع في حجية الكتاب قبل وقوع التحريف فيه كما في زمن النبي(ص) أو مع قطع النظر عن ذلك .

وكيف كان، فحاصل ماأفاده المصنف (قده) في تقرير هذا الوجه: أن العلم الاجمالي بوقوع التحريف في الكتاب اما باسقاط بعض الايات واما بتغيير موضع بعضهـا يوجب سقوط الظهور عـن الاعتبار أو يمنع عـن انعقاد الظهور . قال شيخنا الاعظم في التنبيـه الثالث : « ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لايمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك ... الخ » .

٢) أما الزيادة فقد قام الاجماع على عدمها . والتصحيف كمـا في مجمع البحرين: «تغيير اللفظ حتى يغير المعنى» أقول: الظاهر أن التصحيف تغيير الكلام مادة أوهيئة بحيث يخرجه عن الكلام المنزل ، ومع احتماله لم يحرز كونه من الكلام المنزل حتى يتبع ظهوره الفعلي أو الذاتي. وأما الاسقاط فلايخل بظهور الكلام وان كان متصلا به ، لبقاء ظهوره الذاتي مع اتصال القرينة بـه ، و بقاء ظهوره

أو تصحيف وان كانت غير بعيدة[١] كما شهد به بعض الاخبار[٢] ويساعده[٣] الاعتبار[٤]،

الفعلي مع انفصالها عنه .

١) بل بعيدة والتفصيل في محله .

٢) التي رواها بعض أصحابنا وقوم من حشوية العامة .

٣) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى وقوع التحريف .

٤) لما يتراءى من عدم المناسبة بين بعض الايات مع بعضها كقوله تعالى: «وان خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء » فانه لاتنسبق الى الذهن مناسبة بين المقدم والتالي .

فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال للزنديق ـ لما أنكر المناسبة بين قوله تعالى : وان خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ـ : «وأما ظهورك على تناكر قوله: فان خفتم ... الى أن قال عليه السلام: فهو مما قدمت ذكره من اسقاط المنافقين من القرآن بين القول في اليتامى وبين نكاح النساء من الخطاب والقصص أكثر من ثلث القرآن» الحديث[١]، ولكن المراجعة الى التفاسير ترفع هذا الاستبعاد وتوضح وجه المناسبة ، فان العلامة الجليل الشيخ الطبرسي (قده) نقل في مجمع البيان أقوالا ستة لنظم الاية ونسقها ثم فسرها اعتماداً على المعنى الاول بقوله : « ان خفتم أن لاتعدلوا في نكاح اليتامى ان نكحتموهن فانكحوا البوالغ من النساء ، وذلك أنه ان وقع حيف في حق البوالغ أمكن طلب المخلص منهن بتطييب نفوسهن والتماس تحليلهن، لانهن من أهل التحليل واسقاط الحقوق ، بخلاف اليتامى ، فانه ان وقع حيف في حقهن لم يمكن المخلص منه، لانهن

---

(١) احتجاج الطبرسي ، ج ١ ، ص ٣٧٧ .

الا أنه[١] لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم[٢] العلم بوقوع الخلل فيها بذلك[٣] أصلا. ولو سلم، فلا علم[٤] بوقوعه في آيات الاحكام، والعلم

لسن من أهل التحليل ولامن أهل اسقاط الحقوق».

وتصدى العلامة المحقق البلاغي لبيان نسق الاية ونظمها بوجه آخر، فراجع تفسير آلاء الرحمان.

١) أي: أن وقوع التحريف، وهذا جواب عن الاستدلال بالعلم الاجمالي المزبور، وحاصل ما أفاده فيه يرجع الى وجهين: الاول: ماأشار اليه بقوله: «لعدم العلم» وتوضيحه: أن التحريف لايوجب العلم بخلل في الظواهر، لاحتمال عدم ارتباطه بالايات الباقية، نظير اسقاط بعض جمل رواية مشتملة على أحكام عديدة غير مرتبط بعضها بالاخر، فمثل هذا الاسقاط لايضر بظهور الجمل الباقية. وبالجملة: فمجرد العلم الاجمالي بالتحريف لايسقط الظهور عن الاعتبار.

٢) تعليل لقوله: «لايمنع» وضمير «فيها» راجع الى الظواهر.

٣) أي: بسبب وقوع التحريف.

٤) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنه ـ بعد تسليم العلم بوقوع الخلل في الظواهر المانع عن حجيتها ـ لاعلم بوقوع الخلل في آيات الاحكام التي هي مورد البحث والابتلاء، لاحتمال وقوع الخلل في ظواهر غير آيات الاحكام مما يرتبط بالولاية وغيرها، ومن المعلوم أنه لاأثر للعلم الاجمالي الذي يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، كما اذا علم اجمالاً بخلل في احدى الصلوات الاربع التي صلاها الى الجهات الاربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل في غير الصلاة الواقعة الى القبلة لم يكن له أثر.

وقد أفاد هذا الجواب أيضاً الشيخ الاعظم بقوله: «لاحتمال كون الظاهر

بوقوعه[١] فيها أو في غيرها من الايات[٢] غير ضائر بحجية آياتها . والعلم الاجمالي[٣] بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها اذا كانت كلها حجة ، والا[٤]

المصروف عن ظاهره من الظواهر المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب » .

١) أي: والعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام أوفي غيرها غير ضائر ، وذلك لما عرفت من خروج ظواهر سائر الايات عن مورد الابتلاء ، فليس العلم الاجمالي بوقوع التحريف في ظواهر آيات الاحكام أوغيرها منجزاً.

٢) بيان لـ« غيرها » كالايات المتضمنة لقصص الانبياء والحكم والمواعظ ، وضمير « آياتها » راجع الى الاحكام .

٣) غرضه بيان مانعية العلم الاجمالي بوقوع التحريف عن التمسك بظواهر القرآن اذا فرض حجية جميع ظواهر الكتاب من غير فرق في ذلك بين آيات الاحكام وغيرها ، لان العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر في الجملة مانع عن أصالة الظهور ، فلا يمكن الاخذ بشيىء من ظواهر الكتاب سواء كانت من آيات الاحكام أم غيرها، لكون الجميع حينئذ مورداً للابتلاء.

٤) أي: وان لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجة ـ بأن كان ظواهر خصوص آيات الاحكام حجة ـ ومع ذلك كان العلم الاجمالي مانعاً عن حجيتها لزم سقوط جميع الظواهر عن الحجية ، اذ ما من ظاهر الا ويحتمل وقوع الخلل فيه ، ومن المعلوم أن الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجية ينافي ماسبق من الارجاع الى بعض آيات الاحكام .

لايكاد ينفك ظاهر عن ذلك[١]، فافهم[٢].

نعم[٣] لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لاخل

---

١) أي: عن وقوع الخلل فيه، لكونه طرفاً للعلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن، وضميرا «حجيتها، كلها» راجعان الى الظواهر.

٢) لعله اشارة الى منع خروج غير آيات الاحكام ـ من سائر الآيات ـ عن مورد الابتلاء، اذ يكفي في الابتلاء بها جواز الاعتماد عليها في الاخبار عن مضامينها، فلاتختص أصالة الظهور بآيات الاحكام. وعليه، فالعلم الاجمالي بوقوع الخلل في بعض الظواهر في الجملة يمنع عن حجية أصالة الظهور في جميع الآيات، فالصواب حينئذ منع التحريف الموجب للخلل في الظواهر.

٣) هذا استدراك على قوله: «لايمنع عن حجية ظواهره» وحاصل الاستدراك: التفصيل في الاخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة والمنفصلة بالاخلال في الاولى دون الثانية، وتوضيحه: أن الكلام المتقدم كان في الخلل غير المخل بالظهور كما في القرائن المنفصلة، فان الحكم فيه كما عرفت هو عدم كونه مضراً بحجية أصالة الظهور بالنسبة الى ظواهر آيات الاحكام.

وأما اذا كان الخلل المحتمل بالتحريف موجباً لاختلال أصل الظهور وعدم انعقاده كما في القرائن المتصلة، فاذا احتمل احتفاف ظاهر آيات الاحكام بمايكون مانعاً عن انعقاد الظهور لم تجر فيه أصالة الظهور، اذ مجراها هو الظهور المعلوم وأما مشكوك الظهور، فلا مجال لجريانها فيه.

وبالجملة: فالعلم الاجمالي بالتحريف انما لايمنع عن حجية أصالة الظهور اذا انعقد أصل الظهور، لكون الخلل المحتمل بسبب التحريف في القرائن المنفصلة عن آيات الاحكام غير المانعة عن انعقاد الظهور لها، دون ما اذا لم ينعقد أصل الظهور، لمنع الخلل المحتمل بالتحريف عن انعقاده كما في القرائن المتصلة

بحجيته[١]، لعدم[٢] انعقاد ظهور له حينئذ[٣] (*) وان انعقد لـه الظهور لولا اتصاله[٤].

ثم ان التحقيق[٥]

بآيات الاحكام.

١) هذا الضمير وضمائر « فيه ، به ، غيره ، به » راجعة الى ظاهر الكتاب.

٢) تعليل ﻟ «لاخل بحجيته» وضمير «له» في الموضعين راجع الى الكتاب وقوله : « بما اتصل » متعلق بـ « الخلل ».

٣) أي : حين وقوع الخلل في الظاهر بسبب القرينة المتصلة.

٤) هذا الضمير والمستتر في « اتصل » راجعان الى الموصول في قوله : « بما اتصل » المراد به القرينة المتصلة كالحال والاستثناء.

٥) بعد أن أثبت حجية ظواهر آيات الاحكام نبه على ثبوت الاخلال بالتمسك بظواهر الكتاب بسبب اختلاف القراءات الموجب لعدم احراز ما هو القرآن، وباختلافها لايمكن الاستدلال بظاهر الكتاب ، اذ المفروض اختلاف الظهور تبعاً للقراءة.

(*) أقول: لامانع من اجراء أصالة عدم القرينة واثبات الظهور بها ثم اجراء أصالة الظهور فيه فيما اذا كان الخلل المحتمل الحاصل بالتحريف مانعاً عن انعقاد الظهور نظير القرائن المتصلة.

فالمتحصل : أنه لافرق في حجية ظواهر آيات الاحكام بين كون الخلل المحتمل بالتحريف مانعاً عن حجية الظهور كما في القرائن المنفصلة، وبين كونه مانعاً عن انعقاد أصل الظهور كما في القرائن المتصلة ، فلا أثر للعلم الاجمالي بوقوع الخلل في ظواهر الايات في الجملة في كلتا الصورتين.

أن الاختلاف في القراءة بما[١] يوجب الاختلاف في الظهور مثل «يطهرن» بالتشديد[٢]

وحاصل ماأفاده المصنف: أن اختلاف القراءات اذا كان موجباً لاختلاف الظهور منع عن التمسك بالكتاب لعدم احراز ماهو القرآن حتى يستدل بظاهره لاثبات الحكم الشرعي. نعم بناء على كل واحد من القولين ـ أعني ثبوت تواتر القراءات وثبوت جواز الاستدلال بكل واحدة من القراءات وان لم يثبت تواترها ـ لامانع من التمسك بظواهره، ولكن لم يثبت شيىء منهما، لما سيأتي من توضيحه عند تعرض المصنف له . وعليه فالاختلاف الموجب لتغيير المعنى مانع عن جواز التمسك بظواهر الكتاب .

وقد عقد الشيخ الاعظم التنبيه الثاني لبيان ذلك ، فقال : « الثاني : أنه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى ، كما في قوله تعالى حتى يطهرن ، فلا يخلو اما أن نقول بتواتر القراءات كلها . . . الى أن قال : واما أن لانقول كما هو مذهب جماعة. فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا... الى أن قال : وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والا فلابد من التوقف في محل التعارض ... الخ » .

١) متعلق بـ «الاختلاف» أي : بنحو يوجب الاختلاف في الظهور، وهذا احتراز عن الاختلاف غير الموجب لاختلاف الظهور مثل «الصراط والسراط» و«بسطة وبصطة» الى غير ذلك حيث انه لا اشكال في جواز الاستدلال به لحجيته سنداً ـ لتواتر قرآنيته ـ وظهوراً لجريان أصالة الظهور فيه كما هو واضح.

٢) الظاهر في وجوب الاغتسال .

والتخفيف[1] يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال، لعـدم[2] احراز ما هو القرآن، ولم يثبت[3] تواتر القراءات (*) ولا جـواز الاستدلال بها (**)

١) الظاهر في انقطاع الدم ، وقوله « يوجب » خبر « أن الاختلاف » .

٢) تعليل لعدم جواز الاستدلال فيما اذا كان الاختلاف في القراءة موجباً للاختلاف في الظهور ، ووجهه واضح ، اذ لاوجه للاستدلال بـه ما لم يثبت قرآنيته .

٣) اشارة الى توهم ودفعه، أما التوهم فهو: أن اختلاف القراءات لايوجب الاخلال بظهور الكتاب، لان القراءات كلها متواترة ، وبتواترها يحرز القرآن، فيجوز التمسك به ، ولو سلم عدم تواترها بأجمعها فمع ذلك يجوز التمسك بكل واحدة من القراءات استناداً الى ما دل على جواز الاستدلال بكل قراءة، هـذا .

(*) ظاهره أنه على تقدير ثبوت تواتر كل قراءة ـ كما نسب الى المشهور خلافاً للشيخ وجماعة لانكارهم تواترها ـ يجوز التمسك بها ، وهو في غايـة الضعف ، لانه على مبنى الطريقية في الامارات ـ كما هو المفروض والمعتمد ـ يكون الحكم التساقط ، وعدم جواز الاستدلال بشيىء من القراءات المختلفة مضامينها .

(**) لايخفى مافيه، لان مجرد جواز الاستدلال بها انما يصحح التمسك بها في غير صورة اختلاف الظهور باختلاف القراءة . وأما في صورة اختلافه باختلافها فلا يصحح الاستدلال بها ، بل مقتضى القاعدة بناء على الطريقية هو التساقط وعدم حجية شيىء من القراءتين المتعارضتين .

وان نسب الى المشهور تواترها، لكنه[١] مما لا أصل له، وانما الثابت جواز القراءة بها[٢]، ولا ملازمة بينهما[٣] كما لا يخفى.

وأما دفعه فهو الذي أشار اليه بقوله: «ولم يثبت» وحاصله: عدم ثبوت تواتر القراءات وان نسب الى المشهور ذلك. وكذا لم يثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، اذ الدليل ورد في جواز القراءة بكل قراءة لا في جواز الاستدلال به، ومن المعلوم أنه لاملازمة بينهما. فضميرا «بها، تواترها» راجعان الى القراءات.

١) أي: لكن ما نسب الى المشهور مما لا أصل له، لعدم ثبوته بدليل.

٢) أي: بالقراءات، نظير مارواه[١] سالم بن سلمة عن الصادق عليه السلام قال: «قرأ رجل على أبي عبدالله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبدالله عليه السلام: كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرء الناس حتى يقوم القائم، فاذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عزوجل على حده، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، وقال: أخرجه علي عليه السلام الى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزوجل كما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وآله وقد جمعته من اللوحين فقالوا: هوذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لاحاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً انما كان علي أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه». فان قوله عليه السلام: «اقرا كما يقرأ الناس» أجنبي عن جواز الاستدلال بكل قراءة، لظهوره في جواز القراءة فقط.

٣) أي: لاملازمة بين جواز القراءة وبين جواز الاستدلال بها، لقصور ما دل على جواز القراءة عن اثبات جواز الاستدلال بها، فان جواز القراءة

---

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص٦٣٣، الحديث ٢٣.

ولو فرض (١) جواز الاستدلال بها، فلا حاجة [فلاوجه] لملاحظة الترجيح بينها (**) بعد كون الاصل في تعارض الامارات هوسقوطها

غير جواز الاستدلال كما هو واضح، هذا. ويحتمل ـ كما في بعض الحواشي ـ أن يكون المقصود: أنه لاملازمة بين جواز القراءة وبين التواتر، ولا بين جواز القراءة وبين جواز الاستدلال (*).

١) أي: بعد تسليم الملازمة بين جواز القراءة وبين جواز الاستدلال فلاوجه لترجيح بعض القراءات على بعض كما احتمله شيخنا الاعظم بقوله: « فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان الحكم كما تقدم، والا فلابد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً بناء على ثبوت الترجيح هنا» والمصنف أورد عليه بقوله: «فلاحاجة ... الخ».

وحاصله: أن مقتضى الاصل في تعارض الطرق هو التساقط، وملاحظة الترجيح والتخيير في المتعارضين من الاخبار انما هي لاجل الاخبار العلاجية. وبالجملة: فمقتضى القاعدة بناء على الطريقية هو التساقط، وبناء على السببية هو التخيير كما يأتي في باب التعارض انشاء الله تعالى.

فالمتحصل: أنه ـ بناء على جواز الاستدلال بكل قراءة ـ يكون مقتضى القاعدة في تعارض القراءتين على الطريقية التساقط، وعلى الموضوعية التخيير،

(*) لكن لايبعد استفادة جواز الاستدلال من النصوص الامرة بالرجوع الى القرآن، فليتأمل.

(**) الا أن يفصل كما قيل بين حكاية نفس الاية وحكاية قراءة المعصوم عليه السلام لها، فانها على الثاني حكاية فعل المعصوم (ع) فتدخل في السنة المحكية، فليتأمل.

عن الحجية في خصوص المؤدى[١] بناء[٢] على اعتبارها من باب الطريقية والتخيير[٣] بينها بناء على السببية مع[٤] عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات، فلابد[٥]

ولا وجه لملاحظة الترجيح والتخيير بينهما أصلا، لاختصاصها بالروايات المتعارضة. لكن يمكن اجراء حكم تعارض الخبرين في القراءتين المتعارضتين بدعوى كون القارىء راوياً للقرآن، فتندرج القراءتان المتعارضتان في الروايتين المتعارضتين، فيعامل معهما معاملتهما، فتأمل.

١) أي: يتساقطان في المدلول المطابقي، لا المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث.

٢) قيد لقوله: «سقوطها» وضميرا «سقوطها، اعتبارها» راجعان الى الامارات.

٣) معطوف على «سقوطها».

٤) قيد لـ«سقوطها» وما بعده، يعني: أن كون مقتضى الاصل في تعارض القراءتين هو التساقط بناء على الطريقية والتخيير على الموضوعية مبني على اختصاص دليل الترجيح بالخبرين المتعارضين وعدم شموله لسائر الامارات المتعارضة. وأما بناء على عدم اختصاصه بهما فلابد من الرجوع الى الأخبار العلاجية وترجيح ما تقتضي تلك الاخبار ترجيحه، ولا وجه للتساقط أو التخيير كما لايخفى.

٥) غرضه: أنه بعد تساقط القراءتين المختلفتين في الظهور ـ بناء على الطريقية ـ يرجع الى العموم أو الاصل العملي على اختلاف المقامات، ففي المرأة الحائض التي انقطع عنها الدم وشك في جواز وطيها قبل الاغتسال بعد تساقط قراءتي «يطهرن» بالتشديد والتخفيف هل يبنى على عدمه لاستصحاب الحرمة، أو على جوازه، لقوله تعالى: «فأتوا حرثكم أنى شئتم» لدلالته

من الرجوع حينئذ[1] الى الاصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

على جواز الوطي في كل زمان وجود الدم قطعاً ، وخروج غيره مشكوك فيه فيشك في التخصيص الزائد ، فيرجع الى العام؟ أو لايتمسك بشيىء منهما، بل يتشبث بأصل البراءة المقتضي للجواز، فلابد من التأمل في الموارد حتى يعلم أن المورد من موارد الرجوع الى العموم أو الاصل ، والله تعالى هو الهادي .

١) أي : حين كون مقتضى الاصل في تعارض الامارات هو التساقط.

فصل

قد عرفت[1] حجية ظهور(*) الكلام في تعيين المرام، فان أحرز[2]

احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود

١) لما عقد الفصل السابق لبيان جهة كبروية وهي حجية ظواهر الالفاظ تعرض في هذا الفصل للبحث عن الصغرى وهي احراز الظهور وأن اللفظ الفلاني ظاهر في المعنى، ومحصل ما أفاده : أن الظهور ان أحرز بالقطع فلاشك في حجيته ولزوم اتباعه، وان لم يحرز به، فاما أن يكون الشك وعدم احراز الظهور لاجل احتمال وجود القرينة ، واما للشك في قرينية ما هو موجود، واما للشك في الوضع ، وأن الموضوع له هل هـو هذا المعنى أم غيره ، فالصور ثلاث سيأتي بيانها .

٢) بالبناء للمجهول ، والنائب عن الفاعل ضمير مستتر يرجع الى ظهور

(*) لافرق في كون منشأ هذا الظهور الوضع وغيره، لاستقرار بناء العقلاء على حجية الظواهر وكشفها النوعي عن المرادات مع الغض عن منشأ الظهور من الوضع وغيره .

بالقطع ، وأن المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هوذا فلا كلام ، والا[١] فان كان[٢]

الكلام ، وقوله : «وأن المفهوم» عطف تفسير للنائب عن الفاعل المستتر وضمير « منه » راجع الى الكلام .

١) أي : وان لم يحرز ظهور الكلام بالقطع فان كان ... الخ .

٢) أي: عدم الاحراز ، وهذا اشارة الى الصورة الاولى وهي كون الشك في الظهور ناشئاً من احتمال وجود القرينة وحاصل ما أفاده فيها : أنه لاخلاف في أن الاصل عدم القرينة والبناء على كون اللفظ ظاهراً فيما هو الموضوع له، انما الكلام في أن البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينة لاصالة عدمها بأن يثبت أولا ببركة هذا الاصل ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي ثم حجيته بأصالة الظهور كما قال به بعض ، أم يكون أصالة الظهور حجة عند احتمال وجود القرينة بلا حاجة الى أصل عدمي كما عليه المصنف، أم ليس في البين الا أصالة عدم القرينة ، وأن مرجع أصالة العموم والاطلاق والحقيقة الى أصالة عدم القرينة كما عليه الشيخ الاعظم ، حيث قال في مقام بيان ما خرج عن عموم حرمة العمل بالظن مالفظه:

«منها: الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وهي على قسمين: القسم الاول : مايعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك كأصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز وأصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لوحصل القطع بعدم القرينة ... الخ». وعليه يظهر الفرق بين ما ذكره المصنف من التزامه بأصالة الظهور التي هي

لاجل احتمال وجود قرينة[١] ، فلا خلاف في أن الاصل عدمها ، لكن الظاهر أنه معه[٢] يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه

أصل وجودي، وماذكره الشيخ من ارجاع أصالة العموم ونحوها الى أصل عدمي أعني به أصالة عدم القرينة ، فلاحظ .

١) أي : رافعة للظهور، كالقرينة الصارفة كـ « يرمي » في قولك : « رأيت أسداً يرمي » ، أو دافعة أي : مانعة عن انعقاد الظهور كالاجمال الناشي عن اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر .

٢) أي : مع احتمال وجود القرينة، وضمير « أنه » للشان، وهذا تعريض بما أفاده شيخنا الاعظم في عبارته المتقدمة ، وحاصل ماأفاده الشيخ: أن الاخذ بظاهر الكلام منوط بأحد أمرين :

الاول : القطع بعدم وجود قرينة على خلافه .

الثاني: البناء على عدم القرينة ـ فيما اذا شك في وجودها ـ بأصالة عدم القرينة .

وأورد عليه المصنف هنا وفي حاشية الرسائل بأن بناء العقلاء على الاخذ بظاهر الكلام مالم يقطع بوجود قرينة على الخلاف ، وليس بناؤهم على اجراء أصالة عدمها في ظرف الشك في وجودها كما يدعيه شيخنا الاعظم (قده)، قال في حاشية الرسائل : « وكذا أصالة عدم القرينة في مثل المقام ، فان المعلوم من حالهم انما هو عدم الاعتناء باحتمالها في صرف الظهور المستقر عليه الكلام لافي أصل انعقاده واستقراره له لو لم يكن المعلوم منهم خلافه » .

والفرق بين مختار الشيخ والمصنف هو: أنه بناء على ما أفاده الماتن يحمل الكلام على ظاهره عند احتمال وجود القرينة بلا حاجة الى التمسك بأصالة

. . . .

عدم القرينة. وبناء على مذهب الشيخ يكون الاخذ بالظهور منوطاً باجراء أصالة عدم القرينة المشروط بالفحص عنها واليأس عن الظفر بها (*) .

فحاصل الفرق بينهما: أن حمل اللفظ على معناه الظاهر متوقف على الفحص عن القرينة عند احتمالها بناء على مذهب الشيخ (قده)، ولا يتوقف عليه بناء على مذهب المصنف (قده) .

(*) ولكن الحق الاحتياج الى كلتيهما معاً ، أما أصل عدم القرينة فلنفيها ليثبت به بقاء الظهور الثابت بالوضع ونحوه وعدم عدول المتكلم عنه بقرينة، وأما أصالة الظهور فلاثبات حجية هـذا الظهور الذي ثبت بقاؤه بأصالة عدم القرينة، وكونه مراداً جدياً للمتكلم، فالاصل العدمي ينقح الصغرى، والوجودي يثبت الكبرى.

وبالجملة: ففي المقام مراحل ثلاث: الاولى: أصل الظهور الثابت بالوضع ونحوه. الثانية: بقاء هذا الظهور وعدم عدول المتكلم عنه ، والمثبت له أصالة عدم القرينة . الثالثة : كون هذا الظاهر مراداً ويثبت بأصالة الظهور .

ولايخفى أن صريح كلام الشيخ (قده) رجوع الاصول المرادية من أصالتي العموم والاطلاق الى أصل عدمي وهو أصالة عدم القرينة. لكن الظاهر خلافه، اذ شأن أصالة عدم القرينة احراز بقاء الظهور وعدم العدول عنه كما تقدم آنفاً، وشأن الاصول المرادية الوجودية كأصالتي العموم والاطلاق اثبات كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم وكاشفاً عن مرامه، فعلى هذا تكون أصالة عدم القرينة محققة لموضوع الاصول المرادية ومتقدمة عليها رتبة، فلايغني اجراء أصالة عدم القرينة عن هذه الاصول المرادية ، كما أن ما استظهره المصنف من اكتفائه بأصالة الظهور غير خال عن الاشكال، لما عرفت من عدم اغناء أصالة الظهور عن أصالة عدم القرينة ، لانها محققة لموضوع أصالة الظهور .

ابتداء[١]، لأنه يبنى عليه[٢] بعد البناء على عدمها[٣] كما لا يخفى، فافهم[٤].

وان كان[٥] لاحتمال قرينية الموجود، فهو وان لم يكن مجالا [بمحل] للاشكال بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد، الا

١) يعني: أنه يبنى على المعنى الموضوع له من دون اجراء أصالة عدم القرينة والبناء على عدمها ليتوقف على الفحص وعدم الظفر بالقرينة.

٢) أي: على المعنى الظاهر، وضمير «أنه» للشأن، وضميرا «لولاها، عدمها» راجعان الى القرينة.

٣) يعني: لأنه تجري أصالة عدم القرينة أولا ثم يبنى على ظهور اللفظ في معناه.

٤) لعله اشارة الى ماذكرناه في التعليقة من أنه لابد أولا من اجراء أصالة عدم القرينة ليثبت موضوع أصالة الظهور حتى تجري هي فيه.

٥) معطوف على قوله: «فان كان» وهذا اشارة الى الصورة الثانية ـ وهي الشك في قرينية الموجود ـ يعني: وان كان عدم احراز الظهور للشك في قرينية الموجود كالاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة كقوله: «أكرم الفقهاء والنحاة والاصوليين الا الشعراء منهم» فان الاستثناء صالح للرجوع الى الاخيرة والى الجميع أيضاً، فملخص ما ذكره فيه: أنه ـ بناء على حجية أصالة الحقيقة تعبداً من العقلاء لا من باب الظهور ـ لا اشكال في البناء على المعنى الحقيقي وعدم رفع اليد عنه الا بحجة على خلافه، لعدم اشتراط الظهور في حجية أصالة الحقيقة على هذا البناء، فهي حجة سواء كانت كاشفة عن المراد أم لا.

هذا بناء على ما هو الصحيح من كون العبارة «وان لم يكن مجالا» أو «وان لم يكن بمحل». وأما بناء على كون النسخة «وان لم يكن بخال عن

أن الظاهر(١) أن يعامل معه(٢) [معها] معاملة المجمل .

وان كان(٣) لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً ، فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه(٤)

الاشكال » فلايستقيم المعنى، وذلك لان المستفاد من العبارة حينئذ هو: أنه بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد يشكل التمسك بها في الشك في قرينية الموجود، حيث ان حجيتها عند العقلاء اما مطلقة أومقيدة بوجود الظهوروان لم يكن من باب الاتفاق كاشفاً عن المراد ، فعلى الاول تجري أصالة الحقيقة دون الثاني ، لعدم انعقاد الظهور للكلام المحفوف بما يصلح للقرينية . ولكن بطلان هذا التوجيه واضح ، اذ بناء على اناطة الحجية بالظهور لاتعبد في البين لكون الظهور كاشفاً عادياً عن المراد، فالصواب كما عرفت أن تكون العبارة هكذا « وان لم يكن مجالا أو بمحل » فلاحظ .

١) لان أصالة الحقيقة حجة من باب الظهور لاالتعبد ، فحينئذ يعامل معه معاملة المجمل، لاجمال الكلام بسبب مااحتف به مما يصلح للقرينية، فلاظهور حتى تجري فيه أصالة الظهور، ومن المعلوم أن حكم المجمل حينئذ الرجوع الى الاصل العملي في المسألة .

٢) أي : مع الكلام المحفوف بما يصلح للقرينية .

٣) معطوف على «فان كان لاجل» وهذا اشارة الى الصورة الثالثة ـ وهي الشك في الموضوع له ـ أي: وان كان عدم احراز الظهور لاجل الجهل بالمعنى الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً ، فحكمه عدم حجية الظن فيه ، لانه ظن بالظهور، ولادليل الاعلى حجية الظهور المعلوم ، فيبقى الظن بالظهور داخلا تحت أصالة عدم حجية الظن .

٤) أي : في هذا الظهور الذي لم يحرز للشك في منشائه وهو الموضوع

فانه[١] ظن في أنه ظاهر ، ولادليل على حجية الظن بالظواهر [ولادليل الاعلى حجية الظواهر] .

نعم[٢] نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص[٣] في تعيين الاوضاع ، واستدل لهم [واستدلالهم] باتفاق العلماء[٤] ، بـل

له أو مفهومه العرفي ، وضمير «منه» راجع الى الكلام .

١) أي : فان الظن بظهور اللفظ في الموضوع له ـ الذي لم يعلم وضع اللفظ له ـ ظن في أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى، ومن المعلوم عدم حجية هذا الظن، لانه ـ مع فرض كونه مظنوناً ـ لم يحرز الظاهر الذي هو موضوع الحجية ببناء العقلاء حتى يكون الظن بالظهور حجة فيه .

حجية قول اللغوى

٢) هذا استدراك على قوله: «ولادليل على حجية الظن بالظواهر» وحاصله: أنه اذا كان منشأ الشك في الظهور الجهل بالموضوع له، فقد نسب الى المشهور حجية الظن الحاصل من قول اللغوي به ، واستدل لهم بوجوه خمسة سيأتي بيانها .

ثم ان هذه المسألة عنونها شيخنا الاعظم (قده) بقوله : « وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر ، فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من هذه المسألة، وهي حجية قول اللغويين في الاوضاع، فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ... الخ » فراجع .

٣) أي : بأدلة خاصة سيأتي بيانها لابدليل الانسداد .

٤) هذا هو الوجه الاول مـن الوجوه التي استدل بها على حجية قول

العقلاء[1] على ذلـــك[2]، حيث لايزالون يستشهدون بقوله[3] في مقام الاحتجاج بلاانكار من أحد ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض[4] دعوى الاجماع على ذلك[5].

اللغوي، وحاصله: أنه استقرت سيرة العلماء على التمسك بقول اللغوي في مقام الاستدلال، اذ لو سئلوا عن الوجه الداعي لهم الى جعل لفظ قالباً لمعنى لاجابوا بأن الداعي الى ذلك هو الظفر بذلك المعنى في كلام اللغويين، ولو كان هناك لجاج ومخاصمة لسكت الخصم بذلك، ولايعترض عليهم بأنه لاينبغي التمسك بقول اللغوي في تشخيص الاوضاع، والسكوت وعدم الانكار دليل على اتباع قول اللغوي عندهم وعملهم به.

١) هذا هو الوجه الثاني وحاصله: استقرار سيرة العقلاء بما هـم عقلاء على الرجوع الى قول اللغوي والاستناد الى كلامه في تشخيص الموضوع له عن غيره، والظاهر أن هذه السيرة ممضاة لعدم الردع عنها. وقد تعرض شيخنا الاعظم لبيان هذين الوجهين بقوله: «وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك أحد على أحد».

٢) أي: على التمسك بقول اللغوي الكاشف عن حجيته.

٣) أي: اللغوي، وقوله: «بلا انكار» متعلق بـ« يستشهدون».

٤) كالسيد المرتضى على ما نسب اليه.

٥) أي: على حجية قول اللغوي، وهذا هو الوجه الثالث والفرق بينه وبين الوجه الاول أعني اتفاق العلماء هو: أن الاول وكذا الثاني اجماع عملي على الرجوع الى قول اللغوى بما أن قوله حجة، وهذا الوجه اجماع قولي. وقد

وفيه[١]: أن الاتفاق ممنوع[٢]، ولو سلم [وان الاتفاق لو سلم] اتفاقه[٣]

ذكره شيخنا الاعظم بقوله : «وقد حكي عن السيد (ره) في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك ، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين».

١) هذا جواب عن الوجه الاول والثاني أعني اتفاق العلماء والعقلاء معاً، وحاصل ما يمكن استفادته من العبارة أجوبة ثلاثة :

الاول : عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع الى قول اللغوي لامن العقلاء ولا من العلماء .

الثاني : أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور لايفيد ذلك الاتفاق شيئاً ، اذ مناط حجيته هو الكشف عن دليل معتبر ، وهو غير ثابت ، لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردعها مع امكانه دليلا على امضائه .

الثالث : أن السيرة لما كانت دليلا لبياً ، فلابد من الاخذ بالقدر المتيقن منها وهو صورة اجتماع شرائط الشهادة من التعدد والعدالة في اللغوي ، ومع الشك في اجتماع الشرائط ـ كما هو محل البحث ـ لاتكون السيرة حجة ، والا فلا كلام فيما اذا حصل العلم أو الوثوق بقوله .

والمذكور في الرسائل من الأجوبة عن الاتفاق هو هذا الثالث، قال(قده): « وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لامطلقاً، ألاترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من أهل الرجال ، بل وبعضهم على اعتبار التعدد ... الخ ».

٢) اشارة الى الجواب الاول المتقدم بقولنا : « عدم ثبوت الاتفاق ...» .

٣) الضمير راجع الى الاتفاق ، وهذا اشارة الى الجواب الثاني المتقدم

فغير مفيد (*) ، مع أن المتيقن منـه هو الرجوع اليه[1] مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة .

والاجماع المحصل[2] غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول ،

بقولنا : « انـه على تقدير ... » ومقصوده (قده) : أنه لو سلم وقوع الاجماع العملي من العلماء والعقلاء من باب الاتفاق على حجية قول اللغوي فهذا الاتفاق العملي غير مفيد .

١) أي : مع أن المتيقن من الاتفاق العملي هو الرجوع الى قول اللغوي مع اجتماع شرائط الشهادة ، وهذا اشارة الى الجواب الثالث .

٢) هذا رد للدليل الثالث وهو دعوى الاجماع عليه ، وحاصل ما أفاده في الرد: أن الاجماع اما محصل واما منقول . أما المحصل ، فهو غير حاصل ، اذ بعد احتمال استناد المجمعين الى بناء العقلاء لايتحقق الاجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام .

وأما المنقول ، ففيه اشكالان :

أحدهمـا : أن الاجماع المنقول ليس حجة في شيىء من المقامات كمـا

(*) ان كان غرضه من عدم الافادة تسليم ثبوت الاتفاق في زماننا وعدم ثبوته في زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردع الشارع امضاء للسيرة ، ففيه: أنه يمكن اثبات اتصال السيرة المحققة في زماننا قطعاً بزمان المعصوم عليه السلام بالاستصحاب .

وان كان غرضه عدم ثبوت حجية السيرة مع فرض اتصالها بزمانه عليه السلام، ففيه: أن عدم الردع عن مثلها مع عدم مانع عنه كتقية أو غيرها دليل على امضائها ، وهو كاف في حجيتها .

خصوصاً في مثل المسألة مما احتمل قريباً(١)(*) أن يكون وجه ذهاب

سيجيء انشاء الله تعالى . وقد أشار الى هذا بقوله : « غير مقبول » .

ثانيهما : أنه مع احتمال استناد المجمعين الى بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة لايبقى وثوق بكون الاجماع تعبدياً ، فلو سلم حجية الاجماع المنقول في سائر الموارد لايمكن الاعتماد عليه هنا، لاحتمال مدركيته . وقد أشار المصنف الى هذا الاشكال بقوله : « خصوصاً في مثل المسألة» .

١) هذا اشارة الى الوجه الرابع من الوجوه التي استدل بها على حجية قول اللغوي، وهو أوسع من الوجوه الثلاثة المتقدمة، وحاصله: أن قول اللغوي معتبر ، لانه من أهل الخبرة فيما يختص به ، وقد بنى العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة فيما يختصون به ، فيكون الرجوع الى اللغوي من باب الرجوع الى أهل الخبرة .

وهذا الوجه حكاه الشيخ عن الفاضل السبزواري (قدهما) بقوله : « قال الفاضل السبزواري ـ فيما حكي عنه في هذا المقام ـ ماهذا لفظه: صحة المراجعة الى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص

(*) ويستفاد من عبارة المصنف حيث جعل الاجماع مدركياً أن هناك وجهاً آخر لحجية قول اللغوي وهو استقرار سيرة العقلاء على مراجعة أهل الخبرة من كل فن كما حكاه شيخنا الاعظم عن الفاضل السبزواري . لكن لو أريد اثبات المعنى الحقيقي بالرجوع الى اللغوي من حيث انه من أهل الخبرة ، ففيه : أنه ليس من أهل خبرة الاوضاع حتى يصح الرجوع اليه ، بل ليس هو من أهل خبرة موارد الاستعمال أيضاً، لوضوح اعتبار النظر والرأي في الخبروية، فاعتبار العدد والعدالة حينئذ متجه .

الجل لولا الكل هو اعتقاد أنه[1] مما اتفق عليه[2] العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما[3] [مما] اختص بها، والمتيقن من ذلك[4] انما هو فيما اذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمينان، ولايكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع، بل[5] (*) لايكون

بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان » وقد أورد المصنف (قده) على هذا الدليل بوجهين كما سيأتي .

١) أي : أن الرجوع الى قول اللغوي .

٢) الضمير راجع الى الموصول المراد به الرجوع الى أهل الخبرة ، وقوله : « من الرجوع » بيان للموصول .

٣) متعلق بـ « الرجوع » .

٤) أي : من الرجوع الى أهل الخبرة، وهذا أحد الايرادين على الدعوى المتقدمة، وحاصله: أن المتيقن من هذه السيرة العقلائية هو ما اذا حصل الوثوق والاطمينان بقول أهل الخبرة ، ولا يحصل ذلك من قول اللغوي ، ومع عدم حصوله لادليل على اعتبار قوله وان كان من أهل الخبرة .

٥) هذا هو الايراد الثاني ، وحاصله :ـ بعد تسليم حجية قول أهل الخبرة ـ أن الرجوع الى قول اللغوي أجنبي عن الرجوع الى أهل الخبرة ، ضرورة أن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالاوضاع ، بل شأنه ضبط موارد الاستعمال ، لاتعيين حقائقها ومجازاتها ، فاللغوي خبير بموارد الاستعمال من دون أن يميز الحقائق عن المجازات .

(*) الاولى تقديم هذا الايراد الثاني على الاول ، بأن يقال : « ليس

اللغوي من أهل خبرة ذلــك[١] ، بل انما هو من أهــل خبرة موارد الاستعمال (*) ، بداهة[٢] أن همه ضبط موارده ، لاتعيين أن أياً منها[٣] كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً (**) ، والا لوضعوا لذلك[٤] علامــة

---

١) أي : من أهل الخبرة بالاوضاع ، والاولى أن يقال : «من أهل الخبرة بها» .

٢) تعليل لعدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالاوضاع .

٣) أي : مــن موارد الاستعمال ، وضمير « همه » راجع الــى اللغوي ، وضمير «موارده» الى الاستعمال ، وضمير «فيه» الى «أياً» .

٤) غرضه اثبات عدم كون اللغوي خبيراً بالاوضاع ، وحاصله : أنه لو كان خبيراً بكل من المعاني الحقيقية والمجازية لكان اللازم وضع علامة لتشخيص

اللغوي من أهل الخبرة أولا ، ولم ينهض دليل على اعتبار قوله ـ بعد تسليم كونه من أهل الخبرة ـ ثانياً » لان مناط اعتبار قولهم ـ وهو افادة الوثوق ـ مفقود في قول اللغوي ، فلا وجه لاعتباره .

لكن فيه : أن بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة ليس على الوثوق الشخصي ، بل النوعي ، وهو حاصل من قول اللغوي بناء على كونه من أهل الخبرة .

(*) بــل ليس اللغوي مــن أهل خبرة موارد الاستعمال أيضــاً بناء على اعتبار النظر والحدس في الخبروية كما هو كذلك ، وقد مرت الاشارة اليه في بعض التعاليق .

(**) لكن الانصاف أن اللغوي وان لــم يكن خبيراً بالاوضاع وعارفاً بالحقائق والمجازات ، الا أن قوله موجب لظهور اللفظ في المعنى الذي استعمله فيه ، وهذا المقدار كاف في اثبات الظهور الذي هو موضوع الحجة العقلائية .

وليس ذكره أولا[1] علامة كون اللفظ حقيقة فيه ، للانتقاض[2] (*) بالمشترك .

وكون[3] موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن تحصى ،

الحقائق عن المجازات ، وعدم وضعها له دليل على عدم اطلاعه بالاوضاع .

١) اشارة الى وهم ودفعه، أما الوهم فهو: أن اللفظ اذا كان له معنى حقيقي ومجازي ، فما يذكره اللغوي أولا هو المعنى الحقيقي ، فتقديم أحد المعنيين أو المعاني بالذكر علامة كونه هو المعنى الحقيقي .

وأما الدفع، فهو: أن ذكر أحد المعاني أولا ليس علامة كون اللفظ حقيقة فيه ومجازاً في سائر المعاني ، لانتقاضه بالمشترك ، اذ من المسلم أن جميع المعاني المذكورة له قد وضع بازائها اللفظ، فلو كان المذكور أولا هو المعنى الحقيقي لزم أن يكون ما عداه من المعاني الموضوع لها اللفظ المشترك مجازات ، وهذا خلاف ما تسالموا عليه من وضع اللفظ بازاء جميع المعاني. وعليه فلا يمكن الالتزام بأن المعنى المذكور أولا هو المعنى الحقيقي حتى يكون اللغوي لاجله عالماً بالاوضاع مضافاً الى علمه بموارد الاستعمال .

٢) تعليل لقوله : « ليس » وقد عرفت توضيحه . وضميرا « ذكره ، فيه » راجعان الى المعنى .

٣) هذا هو الدليل الخامس على حجية قول اللغوي، وحاصله : التمسك بدليل الانسداد ، بتقريب : أن باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات منسد ،

(*) هذا النقض غير وارد، اذ للقائل بعلاميته أن يقول باختصاص أما ريته بحال الجهل، وأما مع العلم بتعدد الوضع والاشتراك اللفظي فليس ذكره أولا علامة الوضع ، فالاولى منع العلامية لعدم الدليل عليها .

لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث(١) يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وان(٢) كان المعنى معلوماً في الجملة لايوجب(٣)

والرجوع الى البراءة غير جائز لاستلزامه الخروج عن الدين ، أو المخالفة القطعية في كثير من الموارد والاحتياط غير واجب للعسر، والاصول الشخصية باطلة، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فيتعين العمل بقول اللغوي، لكونه مفيداً للظن .

وبالجملة: فانسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات يوجب اعتبار الظن الحاصل فيها بقول اللغوي ، للاحتياج الى معرفة معانيها .

١) متعلق بـ « العلم بتفاصيل » وبيان له .

٢) وصلية ، وهو قيد لـ «انسداد باب العلم» ومثال معلومية المعنى اجمالا لفظ«الغناء»، فانه وان تردد بين كونه مطلق الصوت المطرب وبين كونه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع ، لكن القدر المتيقن منه هو المشتمل على الترجيع، وأما غيره فلم يظهر شمول لفظ الغناء له.

ومثله لفظ الصعيد ، فانه لايعلم أنه مطلق وجه الارض أو خصوص التراب الخالص، وغيرهما من الالفاظ المأخوذة في حيز الخطابات الشرعية التي لايعلم مفهومها سعة وضيقاً مع العلم بالمعنى في الجملة .

٣) خبر قوله : « وكون » وجواب عنه، وملخصه : أن فرض الانسداد في تفاصيل اللغات مع انفتاح باب العلم أو العلمي في الاحكام الشرعية لايجدي في حجية قول اللغوي ، اذ لايلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة في موارد انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات المحذور اللازم من انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى معظم الاحكام من العسر والحرج الناشئين من الاحتياط

اعتبار قوله مادام[١] انفتاح باب العلم بالاحكام كما لايخفى ، ومع الانسداد[٢] كان قوله معتبراً اذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن

والخروج عن الدين، أو المخالفة القطعية الكثيرة الناشىء من جريان البراءة ، وعليه ، فلايثبت اعتبار قول اللغوي فيها، مع أن جريان مقدمات الانسداد منوط بترتب أحد هذين المحذورين ، ومن المعلوم أنه لايلزم من اجراء أصل البراءة في موارد الجهل بتفاصيل اللغات محذور الخروج عن الدين ، كما لايلزم من اجراء أصل الاحتياط في تلك الموارد العسر أو الحرج المنفيان في الشريعة المقدسة ، ومع عدم لزوم أحد هذين المحذورين لايتم دليل الانسداد لاثبات حجية الظن الحاصل من قول اللغوي، نعم اذا ترتب أحد المحذورين المتقدمين ثبت انسداد باب العلم والعلمي في معظم الاحكام، فيصير مطلق الظن ـ الذي منه الظن الحاصل من قول اللغوي ـ حجة .

فالنتيجة : أنه لاتتم مقدمات الانسداد الصغير لاثبات حجية قول اللغوي .

ثم ان ماتقدم من تقرير الانسداد وجوابه قد أفاده الشيخ الاعظم (قده) بقوله: « ولا يتوهم أن طرح قول اللغوي غير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام، لاندفاع ذلك بأن أكثر موارد اللغات الا ماشذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة كما لايخفى ... الخ » .

١) ظرف لقوله : « لايوجب » و«دام» هنا تامة بمعنى ثبت ، أي: لايوجب اعتبار قوله في ظرف ثبوت انفتاح باب العلم .

والاولى أن يقال : « ما انفتح باب العلم بالاحكام » أو « ما دام باب العلم بالاحكام مفتوحاً » .

٢) أي : ومع انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى معظم الاحكام كان

وان فرض انفتاح باب العلم باللغات[١] بتفاصيلها فيما عدا المورد[٢].

نعم[٣] لو كان هناك دليـل على اعتباره لايبعد أن يكون انسداد

قول اللغوي حجة في خصوص هذا المعظم بشرط افادته الظن ، فحجيته حينئذ تكون من باب حجية مطلق الظن وان فرض انفتاح باب العلم والعلمي بالنسبة الى ماعدا هذا المعظم من اللغات، وقد تقدم تقريبه بقولنا: «نعم لاريب...الخ».

١) فـلا يكون انسداد باب العلم والعلمي في اللغات منشأ لحجية قول اللغوي .

٢) أي : فيما عدا المورد الذي لايعلم تفصيل المعنى اللغوي فيه .

٣) غرضه الاستدراك على ماذكره من أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات لايوجب اعتبار قول اللغوي ، وأن المدار على الانسداد في الاحكام ، وحاصل الاستدراك : أن الانسداد في اللغات وان لم يترتب عليه اعتبار قول اللغوي، لعدم كونه دليلا على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات حكمة لتشريع حجية قول اللغوي اذا قام هناك دليل خاص على اعتباره ، فيكون حينئذ من الظنون الخاصة كمـا نبه عليه شيخنا الأعظم (قده) بقوله في صدر المسألة: « فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعيـة وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها » .

وبالجملة : فالانسداد حكمة لتشريع الحجية لقول اللغوي ولو في حال انفتاح باب العلم ، لاعلة لتشريعها له حتى لايعتبر قوله مع التمكن من تحصيل العلم في المورد ، و الداعي الى جعل الانسداد حكمة لاعلة هو منافاة اطلاق دليل حجيته الشامل لحالتي امكان العلم وعدمه لعلية الانسداد المقتضية لاختصاص حجيته بحال الانسداد كما لايخفى .

باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له[١] على نحو الحكمة لا العلة .

لايقال[٢]: على هذا لافائدة في الرجوع الى اللغة .

فانه يقال[٣]: مع هذا[٤] لايكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها ، فانه[٥] ربما يوجب القطع بالمعنى[٦] وربمـا يوجب القطع بأن اللفظ

١) أي : لاعتبار قول اللغوي ، وضمير «اعتباره» راجع الى قول اللغوي .

٢) هذا اشكال على ما تقدم في الجواب عـن الاستدلال على حجية قول اللغوي بكونه من أهل الخبرة بالاوضاع، وحاصل الاشكال: أنه على ماذكرت ـ من عدم حجية قول اللغوي لعدم كونه من أهل الخبرة بالاوضاع ـ لايبقى فائدة في الرجوع الى اللغة ، لعدم احراز الاوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض .

٣) هذا دفع الاشكال ، وتوضيحه : أن ماأنكرناه هو اعتبارقول اللغوي من حيث كونه ظناً، وأما اذا أفاد الوثوق والاطمينان ـ خصوصاً مع اتفاق كلهم أو جلهم على معنى ـ فلااشكال في اعتباره من هذه الحيثية، اذ قول اللغوي حينئذ يكون من مناشىء الحجة وهي ـ أي الحجة ـ العلم العادي أو الوجداني، لأنه بنفسه حجة ، ولامنافاة بين هذا ـ أي حصول الوثوق بقول اللغوي أحياناً ـ وبين ما تقدم سابقاً بقوله : «ولايكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع» اذ ماذكره هناك راجع الى عدم الوثوق بقوله في الاوضاع في كل مورد ، فيمكن تحقق الوثوق بالوضع من قوله في بعض الموارد كما ظاهر .

٤) أي : مع عدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالاوضاع لايكاد ... الخ .

٥) أي: فان الرجوع الى قول اللغوي ربما ... الخ.

٦) المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي بقرينة مقابلته لقوله (قده) : «ظاهر في معنى . . . الخ » يعني : أن الرجوع الى قول اللغوي ربما يوجب القطع

في المورد ظاهر في معنى(١) بعد الظفر به وبغيره(٢) في اللغة وان لم يقطع [نقطع] بأنه حقيقة فيه(٣) أو مجاز(*) كما اتفق كثيراً ،

بالمعنى الحقيقي ، كما أنه ربما يوجب القطع في مورد بظهور اللفظ في معنى أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً ، وهذا المقدار ـ أعني القطع بظهور اللفظ في معنى ما ـ كاف في مقام الافتاء ، لعدم توقفه على معرفة أن المعنى حقيقي أو مجازي .

١) فما نفاه هناك هو الوثوق بالاوضاع في جميع الموارد ، فلا ينافيه حصوله في بعض الموارد ، فتدبر .

٢) أي : بعد الظفر بذلك المعنى وبغير ذلك المعنى في اللغة ، وغرضه : أنه بعد الظفر بذلك المعنى وبغيره في اللغة ربما يحصل الوثوق بقرائن حالية أو مقالية أو مقامية بكون اللفظ ظاهراً في ذلك المعنى، فيحمل عليه في مقام الاستنباط.

٣) الضمير راجع الى « معنى » في قوله : « ظاهر في معنى » أي : وان لم نقطع بأن اللفظ ـ الذي كان ظاهراً في معنى ـ حقيقة في ذلك المعنى أو مجاز فيه ، لكفاية الظهور في مقام الفتوى .

(*) بل يمكن اثبات الوضع بقول اللغوي أيضاً بعد البناء على وثاقته في نقل موارد الاستعمال ، بأن يقال : انه بعد وقوفه على استعمال أهل اللسان لفظاً في معنى بلا قرينة ، فلا محالة يكون ذلك المعنى حقيقياً ، اذ لو كان مجازياً لنصبوا عليه قرينة، واحتمال نصبهم لها واهمال اللغوي لذكرها خلاف مافرض من كونه ثقة في النقل ، كما أن احتمال وجود قرينة خفية على اللغوي مندفع بالاصل .

وبالجملة : فنقل اللغوي لموارد الاستعمال ـ مع ملاحظة ماعرفت ـ يدل

وهو[١] يكفي في الفتوى (*) .

---

١) يعني : أن القطع بظهور اللفظ في معنى ـ وان لم يعلم بأنه معنى حقيقي له ـ كاف في مقام استنباط الحكم، اذ المدار على الظهور، وهو حاصل بالفرض، دون تمييز كونه حقيقياً أو مجازياً ، كما تقدم .

فتلخص : أن قول اللغوي حجة من باب الظن المطلق بناء على تمامية مقدمات الانسداد في الاحكام، وغير حجة بناء على عدم تماميتها وان فرض انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات ، اذ لا يكفي مجرد ذلك في اثبات حجية قوله كما مر، الا اذا أفاد الوثوق والعلم العادي بكون اللفظ ظاهراً في المعنى، والله العالم.

على وضع اللفظ فيما استعمل فيه، وهذا غير كون الاصل في الاستعمال الحقيقة، اذ المدار هنا على الظهور المجرد عن القرينة بمعونة الاصل العقلائي، وهناك على الاستعمال في المعنى المعلوم قصده ، مع الجهل بكونه حقيقة أو مجازاً ، ومن المعلوم أن مجرد الاستعمال ليس أمارة على الحقيقة .

(*) لا يخفى أن لسيدنا الاستاد (قده) وجهاً لحجية قول اللغوي قد أفاده في مجلس الدرس وفي حقائق الاصول بقوله : « ثم ان أقوى ما يستدل به على حجية قول اللغوي هو مادل على حجية خبر الثقة في الاحكام . ودعوى أن خبر اللغوي ليس متعرضاً للحكم ، لانه من الخبر عن الموضوع فاسدة ، لان المراد من الخبر في الاحكام كل خبر ينتهي الى خبر عن الحكم ولو بالالتزام ... الخ » .

وملخصه بطوله: أن مادل على حجية خبر الثقة في الاحكام يشمل قول اللغوي، حيث ان الاخبار عن الحكم أعم من الدلالة المطابقية كما اذا قال الراوي : «سمعت الامام عليه السلام يقول: يجوز التيمم بالتراب الخالص» فانه اخبار عن

. . . .

. . . .

الحكم الشرعي مطابقة، ومن الدلالة الالتزامية ، كما اذا قال اللغوي: «الصعيد هو التراب الخالص » فانه أيضاً اخبار عن الحكم الشرعي- وهوجوازالتيمم- بالدلالة الالتزامية .

وبالجملة : فقول اللغوي حجة بمناط اخباره عن الحكم الشرعي التزاماً، ولا فرق في حجية الاخبار عنه بين الدلالة المطابقية والالتزامية ، هذا .

أقول : قد يختلج بالبال أنه لايخلومن الغموض، اذ يتوجه عليه :

أولا: أن الدلالة الالتزامية وان لم تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، لكنها تتبعها في الوجود ، فدلالة قول اللغوي على الحكم الشرعي التزاماً منوطة بدلالة اللفظ على معناه المطابقي أولا ، والمفروض عدم كون اللغوي من أهل خبرة الأوضاع حتى يدل قوله على المعنى المطابقي، ويكون الاخبار عنه اخباراً عن لازمه وهوالحكم الشرعي ، وانما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال على ما قيل .

وعليه ، فدلالة قول اللغوي على الحكم الشرعي التزاماً ممنوعة، فلو قال اللغوي : «الصعيد هو التراب الخالص» ودل النص على جواز التيمم بالتراب الخالص لم يدل قوله هذا من ناحية دلالته على جواز التيمم بالتراب الخالص على كونه معنى حقيقياً للصعيد أو مصداقاً له .

وثانياً: أنه يعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم عقلا أو عرفاً على ماهومذكور في علم الميزان ، وذلك مفقود بين المعنى اللغوي والحكم الشرعي ، ضرورة أن الاحكام الشرعية مجعولات ثابتة لموضوعاتها تعبداً ، وليست من لوازمها

. . . .

. . . .

العقلية أو العرفية، فجعل الاحكام الشرعية من لوازم المعاني اللغوية حتى يكون قول اللغوي اخباراً عنها التزاماً مما لم يظهر له وجه .

وبعبارة أخرى : لو قال الشارع : «الغناء حرام» وكان معنى الغناء مجملا، لم يكن قول اللغوي: «الغناء مطلق الصوت المطرب» اخباراً عن حرمة الغناء التزاماً، الا اذا ثبت أنه معنى الغناء مطابقة ، وأن الحرمة من لوازمه ، وقد عرفت آنفاً عدم ثبوتهما .

أما الاول ، فلعدم كون اللغوي من أهل خبرة الاوضاع .

وأما الثاني ، فلعدم كون الاحكام الشرعية من اللوازم العقلية أو العرفية لموضوعاتها .

وثالثاً: أنه يستلزم الدور، حيث ان الدلالة الالتزامية ـ كما مر ـ تتوقف على الدلالة المطابقية ، وهي تتوقف أيضاً على الدلالة الالتزامية ، اذ المفروض أن الاخبار عن اللازم ـ وهو الحكم الشرعي ـ يوجب الاخبار عن ملزومه وهو المعنى المطابقي اللغوي الذي صار حجة لاجل الاخبار عن اللازم .

ورابعاً: أن قياس قول اللغوي على موضوع الحكم الشرعي ـ الواقع في الاخبار الثابت قطعاً تبعاً لحكمه ـ مع الفارق ، اذ الموجب لحجية خبر الواحد بالنسبة الى الموضوع هو دلالة الاقتضاء ، بداهة أنه لو لم يثبت الموضوع المذكور في الخبر لم يمكن الاستدلال به على الحكم أصلا، ولزم لغوية حجية خبر الواحد غالباً، مثلا اذا قال الراوي: « سألت الامام عليه السلام عن الفارة التي وقعت في البئر، فأجاب عليه السلام: أنه ينزح منها سبع دلاء » فانه لو لم

. . . .

. . . .

يثبت بهذا الخبر وقوع الفارة في البئر لم يكن وجه للاستدلال به على الحكم الشرعي وهو الانفعال الزائل بنزح سبع دلاء .

وما ذكره (قده) من الامثلة من هذا القبيل سواء أخبر الراوي بالموضوع فقط كما اذا قال: « دخلنا على المعصوم عليه السلام يوم الجمعة، وقال: هذا يوم عيد ، أو هذا المكان وادي العقيق » ، أم أخبر بالموضوع والحكم معاً ،كما اذا قال عليه السلام: « هذا مسجد الشجرة يجب الاحرام فيه، أو المشعر الحرام يجب الوقوف فيه » فانه لو لم يثبت بخبر ابن مسلم مثلا كون هذا المكان أحد المكانين المذكورين لم يثبت وجوب الاحرام أو الوقوف فيه ، لعدم صحة التمسك برواية ابن مسلم مثلا على ذلك بدون ثبوت الموضوع .

والحاصل : أن دلالة الاقتضاء تقتضي حجية الخبر في كل من الحكم والموضوع ، بخلاف قول اللغوي ، لعدم جريان دلالة الاقتضاء فيه ، فلا دليل على حجيته الا ماذكرناه في التعليقة السابقة لو تم ، فلاحظ .

ثم انه على تقدير عدم حجيته، فان كان للفظ ظاهر عرفاً أخذ به وان لم يعلم كونه معنى مطابقياً له، وان لم يكن له ظاهر فان تردد بين المتباينين وكان التكليف المتعلق به الزامياً كما اذا فرض تردد الواجب يوم الجمعة بين أربع ركعات وركعتين وخطبتين احتاط بالجمع بينهما ، وان تردد بين الاقل والاكثر، فعلى القول بالاحتياط في الاقل والاكثر الارتباطيين أتى بالاكثر، وعلى القول بالبراءة فيهما أتى بالاقل .

ثم انه لابأس ببيان الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على حجية قول اللغوي

. . . .

. . . .

اجمالا ، وهي أمور :

الاول : أن اللغوي من أهل الخبرة ، وقد استقر بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة من دون اعتبار العدالة والعدد، بل ولا الاسلام .

وفيه: ما عرفت من أن اللغوي ليس من أهل الخبرة .

الثاني : اجماع العلماء على اعتبار قول اللغوي في تعيين الاوضاع اللغوية والرجوع اليه في تعيينها .

وفيه: أن تحقق الاجماع التعبدي في المقام ـ مع أنه ليس من موارده ـ غير معلوم ، لاحتمال استناد المجمعين الى سائر الوجوه التي استدل بها على اعتبار قول اللغوي من حصول الوثوق لهم بقوله ، أو الانسداد الصغير ، أو غيرهما.

الثالث : جريان مقدمات الانسداد الصغير في باب اللغات .

وفيه : أن المدار في حجية الظن الانسدادي هو انسداد باب العلم والعلمي في معظم الفقه ـ لا في اللغة ـ كما قرر في محله .

الرابع : ما أفاده سيدنا الأستاد (قدة) في حقائق الاصول، وقد عرفته .

الخامس: ما بيناه في التعليقة السابقة بقولنا: «بل يمكن اثبات الوضع بقول اللغوي أيضاً بعد البناء على وثاقته ... الخ » .

السادس : أن قول اللغوي يفيد الاطمينان .

وفيه : أنه أخص من المدعى ، لاختصاصه بموارد اتفاق اللغويين ، وأما موارد اختلافهم فلا يحصل الوثوق بقولهم فيها .

فصل (١

الاجماع المنقول بخبر واحد[٢] [بالخبر الواحد] حجة عند كثير

الاجماع المنقول

١) الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن صغروية الاجماع المنقول لكبرى الخبر الواحد ، بمعنى : أن الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو من مصاديق الخبر الواحد ـ حتى اذا ثبتت حجية الخبر بما سيأتي من الادلة كان الاجماع المنقول به حجة أيضاً ـ أم لا ؟ وسيأتي بيانه .

وقدتعرض لهذه المسألة شيخنا الاعظم بقوله: «ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً الى أنه من أفراده ، فيشمله أدلته ، و المقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة (*) بين حجية الخبر وحجيته » .

٢) وأما المنقول بالخبر المتواتر فهو كالمحصل في الاعتبار، ولذا خصصوا النزاع بالمنقول بخبر الواحد .

(**) لايخلو هذا التعبير من المسامحة، اذ المقام من باب استلزام الحكم

ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص[١] من جهة[٢] أنه من أفراده (*) من دون أن يكون عليه[٣] دليل بالخصوص، فلابد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره[٤]

١) أي: بدليل خاص لابدليل عام كدليل الانسداد.

٢) متعلق بـ« حجة » وتقريب لدليل المشهور القائلين بحجية الاجماع المنقول من جهة كونه من أفراد الخبر الواحد.

٣) أي: على اعتبار الاجماع المنقول، يعني: أن كون الاجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد كاف في حجيته بعد ثبوت حجية نفس الخبر الواحد، ولاتتوقف حجيته على وجود دليل يدل على اعتباره بالخصوص مع الغض عن أدلة حجية الخبر.

٤) أي: اعتبار الخبر الواحد، وضميرا « في اعتباره، له » راجعان الى الاجماع المنقول.

الثابت للكلي لبعض أفراده، لامن باب الملازمة بين المتلازمين، ولاجل فردية الاجماع المنقول للخبر كان الانسب تأخيره عن بحث الخبر الواحد وجعله متمماً له، لان العلم بشمول أدلة حجية الخبر له منوط بتقديم بحثه على بحث الاجماع المنقول حتى يظهر أن المراد بالخبر معنى يشمل الاجماع المنقول. فلعل الاولى أن يقال: « هو التعرض لفردية الاجماع المنقول لخبر الواحد حتى يشمله دليل اعتباره لكونه من أفراده ».

(*) لايخفى أنه بناء على اختصاص أدلة حجية الخبر بالحسي لايكون الاجماع المنقول من أفراده حتى يشمله اطلاق أدلته أو عمومها الا على بعض المباني في الاجماع كما سيجيء انشاء الله تعالى.

له بعمومها أو اطلاقها[١]. وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور :

الاول[٢] : أن وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الامام عليه السلام، ومستند القطع به[٣] لحاكيه – على ما يظهر من كلماتهم – هو علمه[٤] بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً[٥]،

---

١) هذا الضمير وضمير «عمومها» راجعان الى أدلة اعتباره .

ملاك حجية الاجماع

٢) الغرض من عقد هذا الامر بيان مناط حجية الاجماع المحصل ، وأنه القطع برأي الامام عليه السلام ، ثم التعرض لمنشأ هذا القطع وأنه أحد أمور أربعة تعرض لها في المتن وسيأتي توضيحها .

٣) أي : مستند القطع برأي الامام عليه السلام لحاكي الاجماع .

٤) أي: علم الحاكي برأيه عليه السلام، وهذا هو الطريق الاول لاستكشاف قول المعصوم من الاجماع ويسمى بالاجماع الدخولي، قال شيخنا الاعظم (قده): «وعلى أي تقدير ، فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن، فيكون الاخبار عن الاجماع اخباراً عن قول الامام ... الخ».

٥) اذ مع معرفته عليه السلام عيناً يخرج المحكي عن الاجماع المنقول قطعاً ويدخل في نفس الخبر الواحد جزماً ، فيكون كسائر الروايات المروية عنهم عليهم السلام .

ثم ان هذا الاجماع الدخولي الموجب لعلم الناقل بدخول الامام عليه السلام

أو قطعه(١)

في المجمعين قد يكون بسماع هذا الناقل الحكم من جماعة يعلم اجمالا بأن أحدهم الامام عليه السلام ، وقد يكون بغير السماع كما اذا ظفر بفتاوى متعددة يعلم بأن احداها فتوى الامام عليه السلام ، فان في هاتين الصورتين يعلم الناقل بدخول رأي الامام عليه السلام في آراء المجمعين (*) .

١) معطوف على « علمه » وضمير « قطعه » راجع الى حاكي الاجماع ، يعني : أو قطع الحاكي- باستلزام مايحكيه من الاجماع - لرضى الامام عليه السلام بمورد الاجماع من باب اللطف . وهذا هو الطريق الثاني من الطرق الاربعة التي يستكشف بها قول المعصوم عليه السلام المسمى بالاجماع اللطفي، وهو طريقة الشيخ الطوسي (قده) وأتباعه ، وتقريبه : أن وجود الحكم الواقعي في أقوال أهل عصر واحد لطف ، وهو واجب على الامام عليه السلام عقلا ، فاذا اتفق أهل عصر واحد على حكم واحد يعلم بقاعدة اللطف رضاه عليه السلام به ، قال الشيخ الاعظم (قده) : « الثاني : قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ

(*) فالمستفاد من كلماتهم اختصاص الاجماع الدخولي بدخول قوله عليه السلام في أقوال المجمعين سواء كان شخصه الاجل داخلا فيهم أم لا ، وعلى هذا فيكون فعله وتقريره عليه السلام خارجين عن الاجماع الدخولي المصطلح وان كانا حجتين أيضاً ، كما اذا صدر فعل عن جماعة نعلم أن أحدهم الامام عليه السلام ، أو صدر فعل من شخص بمحضر جماعة نعلم أن أحدهم الامام عليه السلام ، فسكتوا بأجمعهم مع امكان الردع منهم على تقدير كونه خلاف الواقع ، فان هذا الفعل أو التقرير ليس من الاجماع الدخولي المصطلح وان كان بنفسه حجة .

باستلزام مايحكيه لرأيه عليه السلام عقلا[١] من باب اللطف ، أو عادة[٢]

في العدة ، وحكى القول به عن غيره من المتقدمين ... الخ » ثم ذكر بعض عبائر الشيخ من العدة ، فراجع .

١) قيد للاستلزام ، و« من باب اللطف » متعلق به، يعني: استلزام مايحكيه الحاكي لرضى الامام عليه السلام من باب اللطف .

٢) معطوف على « عقلا » وهذا هو الطريق الثالث ، ويسمى بالاجماع الحدسي ، وهو على وجهين : الاول : أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعة على نظر واحد ، مع الملازمة عادة بين اتفاقهم وبين رأيه عليه، وذلك لان اتفاق جمع على مطلب مع اختلاف الانظار والافكار يكشف عن كون ذلك المطلب الذي اتفقوا عليه من رئيسهم، وهذا الكشف عادي، لاعقلي، اذ لاملازمة عقلا بينهما .

الثاني : أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعة مع عدم الملازمة بين اتفاقهم ورأيه عليه السلام ، فالكشف عن رأيه عليه السلام يكون من باب الصدفة والاتفاق ، فاتفاق العلماء على حكم كاشف ـ في نظر الناقل ـ عن رأي الامام من باب الاتفاق بلا استلزام عقلي أو عادي له ، ويكون هذا الكشف من جهة الحدس الذي هو عبارة عن العلم الناشىء عن غير الحواس الخمس الظاهرة الشامل للاستلزام العقلي والعادي (*) .

(*) لكن جرى اصطلاحهم في هذا المقام على اطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الاجماع الدخولي والتشرفي والملازمة العقلية الثابتة بقاعدة اللطف، والملازمة الشرعية الناشئة من التقرير ، وهو امضاؤه عليه السلام لقول أوفعل صدر بمحضره الشريف مع عدم مانع من ردعه، فان سكوته عليه السلام

أو اتفاقاً[١] من جهة الحدس [حدس رأيه عليه السلام] وان(*) لم تكن[٢]

ثم ان هذا الطريق تعرض له شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «الثالث من طرق انكشاف قول الامام لمدعي الاجماع الحدس، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه الى أن قال: الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ... الخ».

١) معطوف على قوله: «عقلا» فكأنه قيل: أو قطعه باستلزام مايحكيه لرأيه عليه السلام عقلا أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس، فمنشأ هذا القطع الاتفاقي هو الحدس.

٢) قيد لقوله: «اتفاقاً» وبيان له، يعني: أن هذا القطع الاتفاقي الحاصل من جهة الحدس يكون في صورة عدم الملازمة بين مايحكيه مدعي الاجماع وبين رأيه عليه السلام، اذ مع الملازمة بينهما لايكون حصوله اتفاقياً بل هو عقلي أو عادي كما تقدم.

وبالجملة: فمستند القطع برأي الامام عليه السلام كما يكون علم الحاكي بدخوله عليه السلام في المجمعين، أو قطعه باستلزام مايحكيه لرأيه عليه السلام

تقرير لذلك القول أو الفعل. وعليه، فالحدس المصطلح عليه في الاجماع المنقول هو العلم الحاصل عادة أو اتفاقاً.

(*) في هذا التعبير مسامحة، اذ ليس للاتفاق الا فرد واحد، وهو مالم يكن فيه ملازمة لاعقلا ولاعادة، مع أن ظاهر العبارة وجود فردين له أشار الى الخفي منهما بقوله: «وان لم تكن» فالاولى ابداله بقوله: «بأن لم تكن» ليكون مفسراً للاتفاق.

ملازمة بينهما[1] عقلا ولا عادة، كما هو[2] طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث[3] انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً[4]، وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً، كما أنه[5] يظهر ممن اعتذر عن وجود

عقلا أو عادة، للملازمة العقلية أو العادية، كذلك قد يحصل علمه به من جهة حدسه برأيه عليه السلام من باب الاتفاق والصدفة، لا من جهة الملازمة بينهما عقلا أو عادة.

١) أي: بين مايحكيه مدعي الاجماع وبين رأي الامام عليه السلام.

٢) أي: الاستلزام الاتفاقي، وغرضه (قده) استظهار المباني المعهودة في الاجماع من الكلمات ـ بعد بيان وجوه مستند القطع برأي الامام «ع» ثبوتاً ـ وأنه أحد الطرق الثلاثة المتقدمة، وسيأتي الرابع منها، فان الظاهر من كلمات المتأخرين ـ بقرينة عدم اعتقادهم بالملازمة العقلية والعادية، وعدم العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين ـ هو كشف اتفاق المجمعين عن رأيه عليه السلام اتفاقاً وتصادفاً. وقد تعرض له شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «... فلم يبق مما يصلح أن يكون مستنداً في الاجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها الا الحدس ... الخ» فراجع.

٣) هذا وجه استظهار المصنف لكون مستند المجمعين هو القطع الحاصل برأيه عليه السلام من باب الاتفاق، وقد تقدم توضيحه.

٤) قيد لـ «عدم الملازمة» يعني: حيث انهم ـ مع عدم اعتقادهم بوجود الملازمة العقلية والعادية في غالب الموارد ـ يحكون الاجماع، فقوله: «يحكون» خبر «انهم».

٥) الضمير للشأن، وهذا اثبات للاجماع الدخولي استظهاراً من كلمات

المخالف بأنه[١] معلوم النسب أنه[٢] استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام، وممن[٣] اعتذر [عنه] بانقراض عصره[٤] أنه استند الى قاعدة اللطف . هذا[٥]

القائلين باعتبار الاجماع، لدخول الامام عليه السلام في المجمعين ، وحاصله: أن الظاهر ممن يعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أن مستند علم ناقل الاجماع هو علمه بدخول الامام عليه السلام في المجمعين ، وذلك لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الاجمالي بدخوله عليه السلام في المجمعين، والا فخروجه قادح في ثبوت الملازمة مطلقاً كما لايخفى .

١) أي : بأن المخالف ، وهو متعلق بـ «اعتذر» .

٢) فاعل «يظهر» والضمير راجع الى الموصول المراد به المعتذر .

٣) معطوف على «من اعتذر» والغرض منه استظهار الاجماع اللطفي من كلمات الاصحاب، وتوضيحه: أنه يكفي ـ في استلزام مايحكيه مدعي الاجماع لرأي الامام عليه السلام بقاعدة اللطف ـ اتفاق أهل عصر واحد، فلايقدح خروج من انقرض عصره ـ وان كان مجهول النسب ـ فيما تقتضيه قاعدة اللطف ، بخلاف الاجماع الدخولي، فان خروج المجهول نسبه قادح في العلم الاجمالي بدخول الامام عليه السلام في المجمعين ، وكذا يقدح في ثبوت الملازمة العادية، بل الاتفاقية أيضاً ، فتدبر.

٤) أي : عصر المخالف ، وضمير «عنه» راجع الى وجود المخالف ، وضمير «أنه» الى المعتذر .

٥) يعني : ما استظهرناه ـ من المسلكين المزبورين ـ من عباراتهم قد صرحوا به أيضاً. وانما جعلنا المشار اليه موردي الاستظهار ـ أعني قوله : «كما

مضافاً الى تصريحاتهم بذلك[١] على ما يشهد به[٢] مراجعة كلماتهم ، وربما يتفق[٣] لبعض الاوحدي وجه آخر من[٤] تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه [وأخذ] الفتوى من جنابه ، وانما لم ينقل عنه[٥] ، بل يحكي

أنه يظهر ممن اعتذر... الخ» وقوله: «وممن اعتذر... الخ» أي: الاجماع الدخولي واللطفي فقط، ولم نجعله شاملا للقسم الاول - أعني الاجماع الحدسي الاتفاقي - لان المصنف (قده) جعله في كلمات المتأخرين من المسلمات ، ولذا عبر عنه بقوله : «كما هو طريقة المتأخرين» .

١) أي: بموردي الاستظهار وهما : الاجماع الدخولي واللطفي.

٢) الضمير راجع الى «ما» الموصول المراد به تصريحات الاصحاب بما ذكرناه من اللطفي والدخولي .

٣) هذا هو الطريق الرابع من طرق استكشاف رأي الامام عليه السلام والقطع به، ومستند هذا القطع تشرف مدعي الاجماع بحضوره عليه السلام، ويسمى بالاجماع التشرفي، فيقول من يرزقه الله تعالى هذه النعمة العظمى : «اجماعاً» ، أو ينقل رواية مرسلة مثل قوله : «و روى كذا» ومن هنا يقال : ان مراسيل الكافي ليست كسائر المراسيل هذا، ولايخفى أن عد هذا من أقسام الاجماع لايخلو من المسامحة ، بل هو أجنبي عنه .

٤) بيان لـ« وجه آخر » وضميرا « تشرفه ، أخذه » راجعان الى حاكي الاجماع .

٥) أي: وانما لم ينقل حاكي الاجماع الحكم عن الامام عليه السلام بعنوان الرواية و الحديث بأن يقول : « سمعته » أو « قال » ونحوه ، بل ينقله بنحو الاجماع لبعض دواعي الاخفاء .

الاجماع لبعض دواعي الاخفاء[1] [الاختفاء] .

الامر الثاني[2]: أنه لايخفى اختلاف نقل الاجماع ، فتارة ينقل

---

١) كالتقية كما في بعض الازمان ، أو لماورد من تكذيب من يدعي رؤيته ـ عليه وعلى آبائه الطاهرين أفضل الصلاة والسلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف ـ في زمن الغيبة . مثل[1] مارواه البحار عن اكمال الدين والاحتجاج: « خرج التوقيع الى أبي الحسن السمري : يا علي بن محمد السمري ، اسمع! أعظم الله أجر اخوانك فيك، فانك ميت مابينك وبين ستة أيام ، فأجمع أمرك ، ولاتوص الى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك ، فقد وقعت الغيبة التامة ، فلا ظهور الابعد اذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد وقسوة القلوب وامتلاء الارض جوراً ، وسيأتي من شيعتي من يدعي المشاهدة ، ألا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة فهو كذاب مفتر ، ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم» ثم قال العلامة المجلسي(قده): «لعله محمول على من يدعي المشاهدة مع النيابة وايصال الاخبار من جانبه عليه السلام الى الشيعة على مثال السفراء ، لئلا ينافي الاخبار التي مضت وستأتي فيمن رآه عليه السلام والله يعلم » .

اختلاف الالفاظ الحاكية للاجماع

٢) الغرض من عقد هذا الامر بيان جهتين : احداهما ثبوتية ، والاخرى اثباتية . أما الجهة الاولى ـ وهي التي أشار اليها بقوله : « أنه لايخفى اختلاف نقل الاجماع » ـ فهي : أن نقل الاجماع يتصور ثبوتاً على نحوين : الاول : نقل السبب والمسبب معاً. الثاني نقل السبب فقط، والمراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام، والمسبب هو نفس قوله عليه السلام.

---

(١) البحار ، الطبعة الحديثة، المجلد ٥٢ ص ١٥١ باب ٢٣ من أبواب الغيبة.

رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً[١]، كما هو[٢] الغالب، أو حساً وهو نادر جداً، وأخرى لا ينقل الا ماهو السبب عند ناقله عقلا[٣] أو

أما النحو الاول، فتارة يكون كلاهما حسيين كالاجماع الدخولي، فان ناقل الاجماع الدخولي ينقل كلا من السبب والمسبب عن حس، كما اذا قال: «اتفق المسلمون» أو «أجمعوا» أو «اتفقت الامة» أو «أهل القبلة» الظاهر في دخول الامام عليه السلام في ضمنهم. وأخرى يكون السبب حسياً والمسبب حدسياً كما في غير الاجماع الدخولي من اللطفي والتقريري، والمراد بالحدس هنا ـ كما تقدم ـ مطلق مالم يستند الى احدى الحواس الظاهرة، فيشمل جميع أقسام الاجماع الا الدخولي والتشرفي، أما الدخولي فلما تقدم من أن السبب والمسبب كليهما فيه حسيان، وأما التشرفي فلخروجه عن الاجماع موضوعاً وان سمي به، لما تقدم من وجهه.

وأما النحو الثاني أعني نقل السبب فقط ـ وهو الذي أشار اليه بقوله: «وأخرى لاينقل» ـ فحاصله: أن غرض ناقل الاجماع هو نقل نفس السبب أعني اتفاق العلماء بمثل «أجمع أصحابنا» الظاهر في عدم شموله للامام عليه السلام، ولابد في صحة نقله من كون الاتفاق في نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام. وأما الجهة الثانية الاثباتية فسيأتي بيانها.

١) كما اذا أراد بالاجماع اتفاق جميع العلماء حتى الامام عليه السلام، فحينئذ يكون نقل رأي المعصوم عليه السلام حدسياً، ونقل رأي غيره حسياً.

٢) يعني: أن نقل رأي الامام عليه السلام حدسي غالباً، لما عرفت من ندرة الاجماع الدخولي والتشرفي، فيكون نقل رأيه عليه السلام في غيرهما من سائر أنحاء الاجماع عن حدس، كما هو واضح.

٣) كما في الاجماع اللطفي.

عادة[١] أو اتفاقاً[٢] . واختلاف[٣] ألفاظ النقل أيضاً[٤] صراحة وظهوراً واجمالا[٥] في ذلك أي في أنه[٦] نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الامر الثالث[٧]: أنه لا اشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة

---

١) كما في الاجماع الملازم عادة لرأي المعصوم عليه السلام.

٢) كما في الاجماع الحدسي الموجب لقطع حاكيه برأيه عليه السلام صدفة واتفاقاً.

٣) معطوف على «اختلاف نقـل الاجماع» وهو اشارة الى الجهة الثانية الاثباتية ، وهي استظهار أنحاء الاجماع من اختلافهم في التعبير ، وحاصله : أن ألفاظ نقل الاجماع تختلف ـ صراحة وظهوراً واجمالاـ في نقل السبب والمسبب معاً أو السبب فقط، فاذا قال مثلا: «اتفق جميع العلماء حتى الامام» كان صريحاً في نقل كل من السبب والمسبب، واذا قال: «اتفقت الامة» كان ظاهراً في نقل السبب والمسبب معاً ، واذا قال : «أجمع الاصحاب » كان ظاهراً في نقل السبب فقط ، واذا قال : «أجمع علماؤنا» مثلا فربما كان مجملا.

٤) أي : كاختلاف نقل الاجماع .

٥) كل من هذه الكلمات الثلاث قيود لقوله : «واختلاف ألفاظ النقل» وقد تقدمت أمثلتها آنفاً .

٦) أي: أن النقل نقل للسبب والمسبب معاً أو نقل للسبب فقط.

حجية الاجماع المنقول الكاشف عن رأى الامام

٧) الغرض من عقد هذا الامر بيان حكم ماذكره من أقسام الاجماع المنقول في الامر المتقدم ، وأن أياً منها مشمول لادلة حجية الخبر، وتوضيحه : أن نقل الاجماع ان كان متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حس ـ كما في الاجماع

حجية الخبر اذا كان نقله[1] متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس

الدخولي ـ فلا اشكال في شمول أدلة حجية خبر الواحد له ، لكون نقل الاجماع حينئذ من أخبار الاحاد الحسية. وان كان نقل الاجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حس ، فهو يتصور على وجهين :

الاول : أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر كل من الناقل والمنقول اليه ، فيكون المسبب اللازم له حسياً أيضاً ، وهذا القسم من الاجماع كالقسم المتقدم في الحجية وشمول أدلة اعتبار خبر الواحد له ، لانه لما كان السبب الحسي سبباً في نظر المنقول اليه أيضاً كان المسبب اللازم له حسياً أيضاً ، لكن بدلالة التزامية ، ولا فرق في حجية الخبر بين مدلوله المطابقي كالقسم السابق ـ أعني الاجماع الدخولي ـ وبين مدلوله الالتزامي كهذا القسم، فان الحكم المدلول عليه بالخبر سواء كان محكياً بالدلالة المطابقية أم الالتزامية يكون الخبر الدال عليه حجة ، والمفروض في المقام كون رأي الامام عليه السلام لازماً عقلياً للسبب الذي يحكيه ناقل الاجماع كما في قاعدة اللطف ، أو شرعياً كما في التقرير، أو عادياً كما في غيرهما ، وهذا هو الذي أشار اليه بقوله : «الا أنه كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً» .

الثاني: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط ، وحاصل ماأفاده فيه : أن الاظهر عدم شمول أدلة حجية الخبر له ، لانه لما لم يكن السبب في نظر المنقول اليه سبباً حسياً لم يكن المسبب في نظره حسياً ، فلا تشمله أدلـة حجية الخبر ، اذ المتيقن من دليلها اللبي، وكذا المنصرف من دليلها اللفظي من الايات والروايات بعد تسليم دلالتهما هو الخبر الحسي.

١) أي : نقل الاجماع ، وقوله : «بأدلة» متعلق بـ «حجية الاجماع» .

وهذا اشارة الى القسم الاول المتقدم بقولنا : «ان كان متضمناً لنقل السبب

لو لم نقل بأن نقله كذلك[١] في زمان الغيبة موهون جداً[٢]. وكذا[٣] اذا لم يكن متضمناً له[٤]، بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس الا أنه[٥] كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً[٦] عقلا[٧] أو عادة[٨] أو اتفاقاً[٩]،

والمسبب معاً».

١) أي: متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس.

٢) لندرة هذا النحو من الاجماع أي الدخولي، وكذا التشرفي كما تقدم، فما تشمله أدلة حجية الخبر ـ وهو نقل الاجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حس ـ نادر جداً، وما ليس بنادر ـ وهو نقله متضمناً لنقل المسبب فقط وهو رأي المعصوم عليه السلام ـ لاتشمله أدلة حجية الخبر، لاختصاصها بالاخبار الحسية كما سيأتي.

٣) معطوف على «اذا كان» أي: وكذا لااشكال في حجية الاجماع اذا لم يكن نقل الاجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حس، بل كان نقلا للسبب فقط عن حس، وهذا اشارة الى أول الوجهين الاخيرين المتقدم بقولنا: «أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر ...».

٤) أي: لنقل السبب والمسبب عن حس.

٥) أي: أن نقل السبب فقط عن حس كان سبباً... الخ.

٦) يعني: أنه سبب عند المنقول اليه كسببيته عند الناقل.

٧) في الاجماع اللطفي.

٨) في الاجماع الحدسي من باب الملازمة العادية.

٩) في الاجماع الحدسي المجرد عن الملازمة العقلية والعادية.

فيعامل حينئذ[١] مع المنقول اليه معاملة المحصل[٢] في الالتزام بمسببه بأحكامه[٣] وآثاره .

وأما اذا كان نقله[٤] للمسبب لا عن حس ، بل بملازمة ثابتة عند

---

١) أي : فيعامل ـ حين كون نقل السبب فقط عن حس مع استلزامه لرأيه عليه السلام في نظر المنقول اليه ـ مع هـذا الاجماع المنقول معاملة الاجماع المحصل، لانه بعد أن ثبت حجية السبب بأدلة اعتبار الخبر كان كتحصيل الاجماع للمنقول اليه، فيترتب على هذا الاجماع المنقول مايترتب على الاجماع المحصل من الالتزام بمسببه ، وهو رأي المعصوم عليه السلام .

٢) لان نقله للسبب ـ الذي هو سبب بنظر المنقول اليه أيضاً ـ نقل للمسبب عن حس ، لكن بدلالة التزامية لا مطابقية كما تقدم .

٣) بدل عن «بمسببه» وضمائر «بمسببه، بأحكامه، آثاره» راجعة الى المحصل.

٤) أي: نقل الناقل للمسبب لا عن حس ، بأن نقل حاكي الاجماع السبب عن حس ، فيكون نقله للمسبب عن حس أيضاً، للملازمة بين اتفاق العلماء وبين المسبب عادة ، أو بملازمة ثابتة عند الناقل اتفاقاً لا عادة، لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول اليه فيكون مسببه مسبباً عن حدس، وقد تقدم توضيح هذه الصورة بقولنا: «الثاني: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط...الخ» فراجع. وبما أوضحناه في معنى العبارة ظهر: أن الصواب سوق العبارة هكذا: «وأما اذا كان سبباً بنظر الناقل فقط فالمسبب وان كان عن حس لملازمة ثابتة عنده بوجه ، لكن لما لم يكن سبباً بنظر المنقول اليه كان نقله المسبب بنظره نقلا له لا عن حس ، وفيه حينئذ اشكال أظهره عدم نهوض ... الخ » .

الناقل بوجه[١] دون[٢] المنقول اليه، ففيه[٣] اشكال، أظهره عدم نهوض تلك الادلة[٤] على حجيته، اذ[٥] المتيقن من بناء العقلاء غير ذلـك[٦]. كما أن المنصرف من الايات والروايات - على تقدير دلالتهما - ذلك[٧]، خصوصاً[٨] فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد

١) متعلق بـ« ثابتة » أي : تثبت الملازمة بأحد الوجوه السابقة من قاعدة اللطف وغيرها .

٢) أي : لم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول اليه .

٣) جواب « وأما اذا كان » .

٤) أي : أدلة حجية الخبر علـى حجية الأجماع المنقول المتضمن لنقل المسبب عن حدس .

٥) تعليل لـ«عدم نهوض» وقدتقدم توضيحه بقولنا: «لان المتيقن من... الخ».

٦) أي : غير النقل عن حدس ، وهو النقل عن حس .

٧) المشار اليه : « غير ذلك » فالمراد أن المنصرف من الايات والروايات هو غير الخبر الحدسي ، بل هو الخبر الحسي .

٨) وجه الخصوصية هو : عدم كشف مثل هذا النقل عن قول المعصوم عليه السلام وعدم دلالته عليه بوجه، فلايكون اخباراً عن رأيه عليه السلام حتى تشمله أدلة حجية الخبر ، بـل على تقدير شمول أدلتها لكل خبر من الحسي والحدسي لايكون المورد مشمولا لهاأيضاً، اذ المفروض عدم كشف هذا النقل الحدسي عن رأي الامام عليه السلام للمنقول اليه حتى يكون من الاخبار الحدسية لتشمله أدلة اعتبار الخبر مطلقاً .

الملازمة، هذا[١] فيمـا انكشف الحال . وأما فيما اشتبه[٢] فلايبعد أن يقال بالاعتبار، فان[٣] عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم أنه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث انه[٤] ليس بناؤهم - اذا أخبروا بشيىء - على التوقف والتفتيش عن أنه[٥] عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه

١) أي: ماذكرناه من أحكام الاقسام الثلاثة المتقدمة للاجماع المنقول .

٢) أي: وأماإذا اشتبه أن نقل المسبب عن حس أو حدس ولم يحرز كون نقل الاجماع بالنسبة الى المسبب حسياً أو حدسياً، فلا يبعد القول باعتباره، لان بناء العقلاء قد استقر على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حس، كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حس، ولذا لو اعتذر شخص عـن عدم العمل بخبر باحتمال كونه عن حدس لم يقبل ذلك منه، وليس الا لاجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حس كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حس .

ومن هنا يظهر: أن مستند حجية الخبر ان كان هو الايات والروايات وادعي انصرافهما الى خصوص الخبر الحسي لم يقدح ذلك في الاعتماد على بناء العقلاء المقتضي لالحاق المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كذلك، لوضوح أن الايات والروايات لاتتكفل حكم الشك، بخلاف بناء العقلاء، فانه يتكفل ذلك، فلاتنافي بين عـدم دلالتهما الا على اعتبار الخبر الحسي، وبين بناء العقلاء على الحاق المشكوك بالمعلوم، هذا .

٣) تعليل لقوله : « فلا يبعد » وقد عرفت توضيحه .

٤) الضمير للشأن، وضمائر «أنه، به، كونه» راجعة الى الخبر .

٥) أي : أن الاخبار عن ذلك الشيىء عن حدس أوحس... الخ.

والجري[١] على وفقه[٢] بدون ذلــك[٣]. نعم[٤] لايبعد أن يكون بناؤهم على ذلك[٥] فيما[٦] لايكون هناك أمارة على الحدس أو اعتقاد[٧] الملازمة فيما لايرون هناك ملازمة، هذا. لكن[٨] الاجماعات المنقولة في ألسنة

١) بالجر عطف تفسيري ا «العمل» وهما معطوفان على «على التوقف» أي : بل بناؤهم على العمل والجري .

٢) هذا الضمير وضمير «طبقه» راجعان الى الاخبار .

٣) أي : بدون التفتيش .

٤) استدراك على ما ذكره من بناء العقلاء على العمل على طبق ما أخبروا به بلاتوقف وتفتيش ، وتوضيحه : أن بناء العقلاء على الحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه كذلك لايبعد أن يكون في غير صورة وجود الأمارة على الحدس أو اعتقـاد الناقل الملازمة بين السبب والمسبب مع عدم ثبوتها عند المنقول اليهم ، فاذا كان هناك أمارة على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمة فيما لم يعتقدها فيه المنقول اليهم لم يحرز بناء العقلاء في هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسي مع المشكوك كونه عن حس .

٥) أي: على العمل بدون التوقف والتفتيش فيما... الخ، الحاقاً منهم للخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه عن حس .

٦) خبر قوله : «أن يكون» .

٧) بالجر معطوف على «الحدس» يعني : لايبعد أن يكون بناؤهم على العمل بلاتفتيش فيما لايكون أمارة على الحدس ، أو على اعتقاد الناقل الملازمة بين السبب والمسبب فيما لايعتقـد المنقول اليهم تلك الملازمة بينهما ، وأما فيما كان أمارة على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمة المذكورة فلايعملون به .

٨) هذا استدراك على قوله : «فلايبعد أن يقال» وحاصله : أن البناء المزبور

الاصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا ، فلا اعتبار[١] لها مالم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً الى الحس ، فلابد[٢]

ليس ثابتاً في الاجماعات المنقولة ، لوجود أمارة الحدس فيها، والمراد بالامارة هو الغلبة الموجبة لالحاق النادر بالغالب ، لوضوح ابتناء غالب الاجماعات المنقولة على حدس الناقل ، أو اعتقاده الملازمة بين اتفاق الفتاوى وبين رأي المعصوم عليه السلام عقلا كما في قاعدة اللطف .

١) هذا متفرع على ماذكره من عدم ثبوت بناء العقلاء على الحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كونه عن حس فيما اذا كان هناك أمارة على حدسيته أو على اعتقاد الملازمة فيما لايعتقدها فيه المنقول اليهم ، كالاجماعات المنقولة . وعليه ، فمقتضى ماتقدم هو البناء على عدم شمول أدلة اعتبار خبر الواحد للاجماعات المنقولة ما لم يحرز نقل السبب فيها عن حس حتى يكون نقل المسبب عن حس أيضاً بوجه من وجوه الملازمة بينهما .

٢) غرضه : أنه بعد أن ثبت عدم بناء العقلاء على الحاق المشكوك بالمعلوم حسيته فيما اذا كان فيه أمارة الحدسية كما في الاجماعات المنقولة ، فمجرد نقل الاجماع لايكون حجة ، لعدم كشفه عن رأيه عليه السلام حساً ، بل لابد حينئذ من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظ الاجماع صراحة وظهوراً ولو بقرينة حال الناقل لسعة باعه ووفور اطلاعه وتثبته في النقل، وأنه يتتبع ولايعتمد على ظاهر كلمات من ينقل الاجماع، ولا على بعض المسالك التي سلكها الناقل في احراز اتفاق الاصحاب المبتنية على الحدس . وقيل : ان الجامع لهذه الصفات لايبعد أن يكون جماعة من المتأخرين كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وأضرابهم كالفاضل الهندي وغيره رضوان الله عليهم أجمعين .

في الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة[١] من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل[٢] وخصوص موضع النقل[٣]، فيؤخذ بذلك المقدار[٤]

وكيف كان، فان دل لفظ الاجماع ـ ولو بقرينة ما عرفت ـ على اتفاق يكون تمام السبب في الكشف عن قول المعصوم عليه السلام أخذ به كقول الناقل: «أجمع أصحابنا» أو «أجمع فقهاء أهل البيت» أو «اتفقت الامامية» أو «هذا مما انفرد به الامامية». وان لم يكن نقل الاجماع تمام السبب في استكشاف رأي الامام عليه السلام، فيضم اليه مما حصله من سائر الاقوال أو الامارات مقداراً يوجب سببيته للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وبالجملة: فلا اعتبار بنقل الاجماع في هذه الاعصار بحيث يكون دليلا في المسألة على حذو سائر الادلة، بل لابد من ملاحظة أن هذا النقل بالنسبة الى السبب هل هو حسي أم لا، فانكان حسياً فهل يكون سبباً تاماً للكشف عن رأيه عليه السلام أم لا، فانكان تاماً فلا اشكال فيه، والا فلابد في الاعتماد عليه من ضم أمارات اليه الى أن يتم سببيته، هذا.

١) كقول الحاكي للاجماع: «اتفق أو أطبق أو أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا» فانه كالصريح في اتفاق الكل، بخلاف قوله: «لا خلاف فيه» أو «لا نعرف فيه خلافاً» أو «لم يظهر فيه خلاف» فانه ظاهر في اتفاق الكل.

٢) أي: حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل ومقدار بضاعته في العلم ووقوفه على الكتب وتتبعه للاقوال وغير ذلك من الاوصاف الدخيلة في الضبط والاتقان.

٣) ككونه من المسائل المحررة في كتب الاصحاب أو المهملة في جملة منها.

٤) أي: المقدار الذي يدل عليه لفظ الاجماع مع ملاحظة القرائن الاخر

ويعامل معه كأنه[١] المحصل، فان كان[٢] بمقدار تمام السبب، والا[٣] فــلا يجدي مالم يضم[٤] [ينضم] اليه مما حصله أو نقـل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات[٥] ما[٦] به تم،

من رعاية حال الناقل وموضع النقـل، ويعامل مع ذلك المقدار مع ملاحظة تلك القرائن معاملة المحصل، فكأن المنقول اليه بنفسه قدحصل تلك الاقوال التي هي مورد الاجماع .

١) أي : يكون ذلك المقدار مثل تحصيل تلك الاقوال بنفسه، وضميرا «معه، كأنه» راجعان الى المقدار .

٢) أي : فانكان ذلك المقدار تمام السبب للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام فهو المطلوب .

٣) أي : وان لم‌يكن ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام‌السبب لم‌يجد ذلك المقدار في الاستناد اليه في مقام الفتوى .

٤) كلمة «ما» ظرف لقوله : «فلا يجدى»، ومفعول «يضم» هو الموصول في قوله : «ما به تم» وقد بين هذا الموصول بقوله : «مما حصله» فذكرالمبين ـ بالكسر ـ قبل المبين ـ بالفتح ـ، ولو قال: «ما لم‌يضم اليه مابه يتم السبب مما حصله أو نقل له» كان أحسن .

٥) من شهره أو رواية مرسلة أو غير هما .

٦) مفعول لقوله : « يضم » والمعنى : أنه لايجدي هذا المقدار المنقول الناقص في كشف رأيه عليه السلام مالم يضم اليه من الاقوال أوالامارات مقداراً يتم به سببية ذلك المقدار المنقول، بمعنى صيرورة المجموع من المنقول وما انضم اليه سبباً لكشف قول المعصوم عليه السلام. وعلى هذا يكون الاجماع

فافهم[١].

فتلخص بما ذكرنا[٢]: أن الاجماع المنقول بخبر الواحد [بالخبر الواحد] من جهة حكايته رأي الامام عليه السلام بالتضمن[٣]

المنقول جزء السبب الكاشف، وان لم يصر المنقول والمنضم اليه سبباً ، فلا يكون جزء السبب أيضاً .

١) لعله اشارة الى : أن اعتباره حينئذ لايكون من حيث كونه اجماعاً ، بل من حيث كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ولو من باب تراكم الظنون الموجب للقطع .

فالمتحصل : أن الاجماع المنقول لايكون بنفسه حجة مالم يكن موجباً للقطع بقول المعصوم عليه السلام ، فالمدار على هذا القطع سواء حصل من نقل فتاوى جماعة فقط أو مع ضمائم أخر ، هذا .

٢) من حجية الاجماع المنقول في قسمين ، وهما : نقل السبب والمسبب عن حس، واستلزام نقل السبب حساً للمسبب حدساً بنظر المنقول اليه. وحاصل ماأفاده: أن الاجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي المعصوم عليه السلام تضمناً، كما في الدخولي ، أو التزاماً كما في الاجماع اللطفي حجة كخبر الواحد بشرط أن يكون المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وبين ما نقله الناقل من الاقوال اجمالا، فان أدلة اعتبار خبر الواحد تشمل الاجماع المنقول في هاتين الصورتين .

أما صورة التضمن ، فلكون نقل المسبب فيها كالسبب حسياً .

وأما صورة الالتزام ، فلان المفروض أن نقل السبب فيها عن حس مستلزم - في نظر المنقول اليه - لرأيه عليه السلام وسبب للقطع به عقلا أو عادة، وهاتان الصورتان مشمولتان لادلة الاعتبار .

٣) كما في الاجماع الدخولي ، وضمير «حكايته» راجع الى الاجماع .

أو الالتزام[١] كالخبر الواحد في الاعتبار اذا كان مـن نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام ومانقله[٢] من الاقوال بنحو الجملة والاجمال، وتعمه[٣] [فعليه يعمه] أدلة اعتباره وينقسم بأقسامـه[٤]، ويشاركه في أحكامه[٥]

١) كما في الاجماع اللطفي والحدسي، وقوله: «كالخبر الواحد» خبر «أن الاجماع».

٢) معطوف على «رأيه» وقوله: «من الاقوال» بيان للموصول، والمراد بالاقوال السبب الكاشف عن رأيه عليه السلام الذي هو عبارة أخرى عن الاجماع، يعني: وبين الاجماع الذي حكاه مدعي الاجماع، والاولى أن يقال: «وبين ما نقل اليه» وقوله: «بنحو الجملة» متعلق بـ« نقله» فان الاجماع نقل للاقوال اجمالا في مقابل حكايتها تفصيلا، حيث ان قول ناقل الاجماع: «أجمع أصحابنا» مثلا متضمن لنقل أقوال الاصحاب جملة لا تفصيلا. فالمراد بالاجمال هو الجملة، لا الجهل والسترة، فالمقصود: نقل الاقوال بعبارة واحدة جامعة لها.

٣) هذا هو الموجود في أكثر النسخ، وفي بعضها «فعليه يعمه»، والاولى «فتعمه» باسقاط «فعليه» ليكون نتيجة لتشبيه الاجماع بالخبر الواحد، والمعنى: فتعم أدلة اعتبار الخبر الواحد الاجماع المنقول.

٤) أي: وينقسم الاجماع بأقسام الخبر، لانه بعد أن صار هذا النحو من الاجماع من مصاديق خبر الواحد، فلاجرم ينقسم الى أقسامه من الصحيح والحسن والموثق والمسند والمرسل، كما اذا قال: «حكي عليه الاجماع» فهذا الاجماع كالرواية المرسلـة، و عليه فان كان ناقل الاجماع عدلا اماميـاً اتصف الاجماع بالصحة، وان كان امامياً ممدوحاً بمدح لا يفيد العدالة اتصف بالحسن، وهكذا.

٥) أي: ويشارك الاجماع الخبر الواحد في أحكامه، من كونه منجزاً عند

والا[١] لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية[٢].

وأما من جهة نقل السبب، فهو[٣] في الاعتبار بالنسبة الى مقدار

الاصابة ومعذراً عند الخطأ، وكذا اجراء أحكام تعارض الخبرين على الاجماعين المتعارضين، ويستفاد اتحاد حكم الاجماع والخبر الواحد مما نبه عليه شيخنا الاعظم في صدر المسألة بقوله: «ان ظاهر أكثر القائلين باعتبار الاجماع المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على ...».

١) أي: وان لم يكن نقل الاجماع غير الدخولي في نظر المنقول اليه مستلزماً لرأيه عليه السلام، لم يكن مثل الخبر الواحد في الحجية والحكاية لرأيه عليه السلام، اذ المفروض عدم كشفه عن رأيه عليه السلام الذي هو مناط حجيته، هذا كله من حيث الحكاية عن المسبب. وأما من جهة نقل السبب فكما أشار اليه بقوله: «وأما من جهة نقل السبب ... الخ».

٢) يعني: أن ما ذكرناه كان من حيث الحكاية عن المسبب، وأما من جهة نقل السبب فما نقل له من الاقوال اجمالا بلفظ الاجماع ونحوه يكون كالمنقول له تفصيلا، فان كان هو مع ما ينضم اليه من الاقوال والامارات سبباً تاماً للقطع برأيه عليه السلام كان المجموع كالاجماع المحصل في الاعتبار، والا فلا. فالاولى بسوق العبارة أن يقال: «هذا كله من حيث الحكاية عن المسبب، وأما من جهة ... الخ».

٣) يعني: أن الاجماع المنقول ـ الذي هو نقل للاقوال على الاجمال ـ يكون مثل نقل الاقوال على التفصيل في الاعتبار والحجية، فاذا انضم اليه من سائر الاقوال والامارات ما يجعله كسبب تام في الكشف عن المسبب ـ أعني رأي المعصوم عليه السلام ـ كان المجموع كاجماع محصل، فيترتب عليه أحكامه.

من الاقوال التي نقلت اليه[١] على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع مثل[٢] ما اذا نقلت على التفصيل، فلو ضم[٣] اليه مما حصله أو نقل[٤] له [اليه] من[٥] أقوال السائرين أو سائر الامارات مقدار كان[٦] المجموع منه وما[٧] نقل بلفظ الاجماع بمقدار[٨] السبب التام كان[٩] المجموع كالمحصل، ويكون حاله[١٠]

---

١) أي : الى المنقول اليه ، و« على الاجمال » متعلق بـ « نقلت » .

٢) بالرفع خبر « فهو » أي : أن نقل الأقوال جملة بلفظ الاجماع كنقلها تفصيلا .

٣) مبنياً للمجهول، وقوله : «مقدار» نائب فاعل له ، وضمير «اليه» يرجع الى الاجماع .

٤) عطف على «حصله» و كل منهما بيان للمقدار، وضمير «حصله» راجع الى الموصول المراد به المقدار ، وضمير «له» راجع الى المنقول اليه .

٥) نائب فاعل لـ « نقل » .

٦) صفة لـ «مقدار» وضمير «منه» راجع الى المقدار .

٧) في محل جر معطوف على الضمير المجرور في «منه» أي: كان الاجماع المنقول ـ وسائر الاقوال التي حصلها أو نقلت اليه ـ سبباً تاماً في الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام .

٨) خبر « كان المجموع » .

٩) جواب قوله : « فلو ضم » يعني : كان المجموع كالمحصل في احراز جميع الفتاوى واتفاق الكل الذي هو السبب ، ولكنه كالمنقول في الحجية ، للملازمة بينه وبين رأي الامام عليه السلام .

١٠) أي: يكون حال المجموع من الاجماع وما ضم اليه أونقل اليه حال

كما اذا كان كله منقولا ، ولا تفاوت[١] في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه أو ماله دخل فيه ، وبه قوامه[٢] ، كما يشهد به[٣]

الاجماع الذي يكون كله منقولا . وبعبارة أخرى : الاجماع الذي يكون جزء السبب الكاشف كالاجماع المنقول الذي يكون تمام السبب في الحجية .

١) اشارة الى توهم ودفعه ، أما التوهم فحاصله : أن دليل اعتبار الخبر يشمل الاجماع المنقول الذي يكون تمام السبب لرأي المعصوم عليه السلام ولا يشمل الاجماع المنقول الذي يكون جزء السبب ، لعدم ترتب رأيه عليه السلام ـ الذي هو الاثر الشرعي ـ على هذا الاجماع ، وانما يترتب على المجموع منه ومما ضم اليه ، والمفروض أن الحجية تكون بلحاظ الاثر الشرعي ، كما لا يخفى. وأما الدفع ، فحاصله : أن ترتب الاثر الضمني كاف في صحة التعبد والحجية كما في البينة ، فان الاثر الشرعي يترتب على مجموع قولي الشاهدين ، لا على كل منهما بالاستقلال . وكما في الاخبار عن بعض الخصوصيات الدخيلة في الحكم على ما سيأتي توضيحه في شرح عبارته المتعلقة بذلك .

٢) هذا الضمير وضميرا «تمامه ، فيه» راجع الى السبب ، وضميرا «له،به» راجعان الى «ما» الموصول المراد به جزء السبب .

٣) أي : بعدم التفاوت ، وضمير « حجيته » راجع الى الجزء، يعني: أنه يشهد بما ذكرناه من عدم التفاوت المذكور في الاعتبار والحجية حجية الخبر في تعيين حال السائل ، كما اذا كان الراوي مردداً بين عدل أو ثقة أو ضعيف ، فلو أخبر حينئذ ثقة بأن الراوي يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف ، فلا اشكال في اعتبار خبره مع أنه ليس تمام الموضوع للاثر الشرعي كما لا يخفى .

حجيته بلاريب في تعيين[١] حال السائل، وخصوصية[٢] القضية الواقعة المسئول عنها، وغير ذلك[٣] مماله دخل في تعيين مرامه [عليه السلام] من كلامه .

وينبغي التنبيه على أمور :

---

١) هذا وقوله : « بلا ريب » متعلقان بقوله : «حجيته» .

٢) معطوف على قوله: «تعيين» وحاصله : أن قول الراوي حجة في الواقعة التي سأل حكمها عن الامام عليه السلام ، كما اذا سأل عن حكم الفارة التي وقعت في بئر كذا ، فأجابه الامام عليه السلام بنزح ثلاث دلاء منها ، فانه لو لم يكن قول الراوي حجة في اثبات الواقعة المسئول عنها لم يمكن استفادة الحكم الشرعي من كلامه صلوات الله عليه أصلا، فالاسئلة الواقعة في الروايات دخيلة في اثبات الحكم الشرعي .

٣) كما اذا أخبر الراوي المضمر للخبر بقوله : « سألتـه » بأن مقصودي هـو الصادق عليه السلام مثلا ، فان هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكـم الشرعي كما هو واضح، ولكنه دخيل في تعيين مرام السائل ، هذا اذا كان ضمير «مرامه» راجعاً الى السائل .

وأما اذا أريد به الامام خصوصاً بقرينة تعقيبه برمز عليه السلام كما في بعض النسخ ، فهو كمـا اذا قال عليه السلام : « المستطيع يحج » فسأل الراوي : «ما الاستطاعة؟» ففسرها الامام عليه السلام بالزاد والرحلة وتخلية السرب وغيرها فان في هذه الروايـة خصوصية معينة لمرام الامام من موضوع الحكـم أعني المستطيع .

الاول [١]: أنه قدمر [٢] أن مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة [٣] اللطف، وهي باطله [٤]

تنبيهات مبحث الاجماع المنقول

بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأى الامام

١) المقصود من عقد هذا الامر الاشارة الى بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام من الاجماع، ولايخفى أن غالب ما ذكره في هذا التنبيه تكرار للمباحث المتقدمة، والمختص بذكره هنا بيان بطلان قاعدة اللطف التي هي مستند الشيخ وأتباعه كما سيأتي توضيحه عن قريب.

٢) يعني: في قوله: «لكن الاجماعات المنقولة في ألسنة الاصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا».

٣) تعليل لقوله: «اعتقاد الملازمة عقلا».

٤) ووجه بطلانها ـ كما عن السيد المرتضى (قده) ويظهر من غيره أيضاً ـ: اما كوننا نحن السبب في غيبته عليه السلام والحرمان عن فيوضاته وتصرفاته، فلايجب عليه اللطف حينئذ، بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته عجل الله تعالى فرجه، اذ لادليل على وجوب بيان الاحكام عليه بغير الطرق المتعارفة، ومن المسلم تحقق ذلك، فالاختفاء عرض بسوء أعمالنا، ولذا قيل: «وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا». وأما وجوب اللطف عليه صلوات الله عليه فانما هو فيما اذا كانت المسألة المجمع عليها من الاحكام الفعلية المنجزة، وأما اذا لم تكن كذلك، كما اذا كان هناك مانع عن فعليتها وتنجزها، أو كان الحكم الواقعي من غير الاحكام الالزامية، فلادليل على وجوب اللطف عليه عليه السلام حينئذ، وبعد بطلان قاعدة اللطف لاتكون دعوى الاجماع من جهة المسبب

أو اتفاقاً[١] بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة، وهي[٢] غالباً غير مسلمة. وأما كون[٣] المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة، أو العلم[٤] برأيه، للاطلاع[٥] بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماعات المتداولة في ألسنة الاصحاب كما لا يخفى، بل[٦]

حجة، اذ ليست دعواه حينئذ اخباراً عن رأيه عليه السلام، وحينئذ فاما أن يكون حجة بمعنى كونه جزء السبب أو لايكون حجة أصلا، والا فلا ملازمة بينهما عقلا ولا عادة.

١) معطوف على قوله: «عقلا» والباء في قوله: «بحدس» للسببية، يعني: أو يكون مبنى دعوى الاجماع اعتقاد الملازمة الاتفاقية بسبب حدس رأيه عليه السلام من اتفاق جماعة على حكم.

٢) يعني: أن الملازمة الاتفاقية غير مسلمة، لعدم كشف اتفاق جماعة عقلا ولا عادة عن رأيه عليه السلام.

٣) هذا اشارة الى بطلان الاجماع الدخولي، وحاصله: أن هذا القسم من الاجماع نادر جداً في زمان الغيبة، بل معدوم، اذ يبعد صحة دعوى العلم بدخوله عليه السلام في ضمن المجمعين في ذلك الزمان.

٤) هذا اشارة الى بطلان الاجماع الحدسي، لندرة حصول القطع برأي الامام عليه السلام من اتفاق جماعة على حكم شرعي.

٥) تعليل لقوله: «العلم برأيه» والضمير المستتر في «يلازمه» راجع الى الموصول المراد به فتاوى العلماء، والضمير البارز راجع الى رأي الامام عليه السلام.

٦) اضراب عن قوله: « فقليل جداً » يعني: أن الاجماع الدخولي لايكاد يتفق في زمن الغيبة فضلا عن كونه قليلا.

لايكاد يتفق العلم بدخوله عليه‌السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة وان احتمل تشرف[1] (ه) بعض[2] الاوحـدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلايكاد[3] يجـدي نقل الاجماع الا من باب نقل

١) يعني : أن الاجماع الدخولي غيرمعلوم التحقق في عصر الغيبة، وتشرف بعض الاكابر بخدمتـه صلوات الله عليه وأرواحنا فداه وان كان محتملا ، لكن مجرد هذا الاحتمال لايجدي في حجيته، لعدم كشفه عن مناط الحجية وهورأيه عليه السلام. نعم لوثبت أن أصحاب الائمة عليهم‌السلام عملوا عملا بمحضرهم عليهم الصلاة والسلام، ولم ينبهوهم على خطائهم كان ذلك تقريراً قطعياً منهم عليهم السلام لذلك وامضاء له ورضى به، لكنه قليل أيضاً.

٢) هكذا في أكثر النسخ ، وفي بعضها «تشرف الاوحدي» بدون «بعض»

وهو الصواب ، الا أن تكون كلمة « بعض » مقرونة بالالف واللام ليكون الاوحدي صفة لهـا ، أو يقال : « بعض الاوحدين » بصيغة الجمـع ، لكنـه خلاف الظاهر ، لعدم وجوده بصيغة الجمع في أكثر النسخ الابلفظ الافراد .

٣) هذا تفريع على جميع ماذكره من بطلان الملازمة العقلية المبنية على قاعدة اللطف ، والملازمة الاتفاقية ، وندرة الاجماع الدخولي والتشر في ، والاجماع المستلزم عادة للعلم برأيه عليه السلام ، لـوضوح عـدم حجية نقل الاجماع من حيث المسبب في جميع الاقسام ، لفقدان جهة الكشف عن رأيه عليه السلام في جميعها (**) .

(*) ظاهره كونـه فرداً للاجماع الدخولي ، لكنك عرفت أن الاجمـاع التشرفي ليس اجماعاً حقيقة ، وانما هو مجرد اصطلاح وأجنبي عنه .

(**) فما في حاشية المحقق المشكيني (قده) من جعل قوله : « فلايكاد »

السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه بما[١] اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه[٢] معاملة المحصل[٣].

الثاني[٤]: أنه لا يخفى أن الاجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان

---

١) الباء بمعنى «مع» والمراد بالموصول ـ كما سيبينه بقوله : «من حال أومقال» ـ القرينة الحالية أو المقالية المكتنفة بالسبب أعني الاجماع، وغرضه: أنه بعد ماتقدم ـ من أن نقل الاجماع لايجدي من حيث المسبب بل يجدي من حيث السبب فقط ـ نقول : ان كان ظاهر النقل ـ ولو بمعونة القرائن المكتنفة به حالية أومقالية ـ اتفاق جماعة يوجب العلم برأيه عليه السلام كان حجة وكاشفاً عن قوله عليه السلام. وان كان ظاهره مالايوجب العلم برأيه عليه السلام، فان حصل له ضمائم يوجب ضمها الى النقل المزبور القطع برأيه عليه السلام فلا اشكال في حجيته ـ أي كونه جزء السبب الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام ـ والا فلا فائدة في هذا النقل أصلا .

٢) هذا الضمير وضميرا «لفظه، به» راجع الى السبب المراد به الاجماع .

٣) كما تقدم توضيحه بقولنا : «ان كان ظاهر النقل ولو بمعونة... الخ» .

تعارض الاجماعات المنقولة

٤) الغرض من عقد هذا الامر : بيان حكم تعارض الاجماعات المنقولة ،

تفريعاً على خصوص الاقسام الثلاثة الاخيرة غير سديد، اذ لاوجه لهذا التخصيص بعد وضوح عدم حجية نقل الاجماع من جهة الكشف عن المسبب في الجميع حيث لافرق في عدم حجيته في المسبب بين القطع بعدم الكشف عن رأيه عليه السلام ـ كما هو كذلك بناء على بطلان قاعدة اللطف ـ وبين الشك في ثبوت رأيه عليه السلام بنقل الاجماع كما في الحدس، وعلى هذا فلا مانع من جعل قوله: « فلا يكاد » تفريعاً على جميع ما ذكره من أول التنبيه الى هنا ، فتدبر .

منها أو أكثر ، فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب[1](*) ، وأما

وملخص الكلام فيه : أن التعارض يكون في المسبب ـ أعني رأيه عليه السلام ـ دون السبب ـ وهو نفس أقوال المجمعين ـ ، ذلك لان التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتاً بحيث لايمكن اجتماعهما في نفس الامر، كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها مع وحدة الموضوع ، اذ مرجع التعارض الى التناقض أو التضاد ، ومع عدم امكان اجتماعهما يعلم اجمالا بكذب أحدهما ، ومن المعلوم تحقق التعارض والتهافت بالنسبة الى المسبب، اذ لايمكن تعدد رأيه عليه السلام في واقعة واحدة ، فالاجماعان المتعارضان يكونان متنافيين من حيث المسبب بلا اشكال .

ثم ان في الحصر المستفاد من قوله : «فلايكون التعارض الابحسب المسبب ... الخ» غموضاً، لما سيظهر من امكان التعارض بحسب السبب أيضاً ، وكان حق العبارة أن يقال : «اذا تعارض اثنان منها فقد يكون في كل من السبب والمسبب كما في قاعدة اللطف، وقد يكون في المسبب فقط ـ كما في غير قاعدة اللطف ـ دون السبب لاحتمال صدق ... الخ» .

١) لان الاجماعين يدلان التزاماً على صدور حكمين متباينين من الامام عليه السلام ، كما اذا نقل الاجماع من المتقدمين على انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة ، وعن المتأخرين على طهارتها ما لم تتغير .

(*) لايخفى أن التعارض بحسب المسبب لايختص بما اذا كان وجه حجية الاجماع الاستلزام العقلي أو العادي لرأي الامام عليه السلام ، بل يعم ماإذاكان وجه حجيته حجة معتبرة ، حيث ان مرجع التعارض في الجميع الى تنافي الحكمين، لعدم امكان صدورهما عن الامام عليه السلام من دون فرق في تنافيهما بين كون الدال عليهما نفس الاجماع وبين كونه حجة معتبرة .

بحسب[١] السبب فلاتعارض في البين، لاحتمال[٢] صدق الكل، لكن[٣]

١) حاصله: أن نقل الاجماع ان كان ظاهراً في حكاية آراء جماعة حصل منها للناقل القطع برأي المعصوم عليه السلام، لحسن ظنه بهم أمكن صدق كل من ناقلي الأجماع، فلايكون النقلان متعارضين، اذ بعد فرض ظهور نقل الاجماع في حكاية آراء جمع من العلماء لاتهافت بين الاجماعين المختلفين، اذ لاتعارض بين الحكايتين، لامكان صدق كلا النقلين، والمناط في التعارض العلم الاجمالي بكذب أحدهما، وحيث فقد هذا المناط ـ كما هو المفروض ـ فلايتحقق التعارض بين النقلين وان تحقق بين محكيي هذين الاجماعين كما لايخفى.

وأما ان كان النقل ظاهراً في اتفاق جميع العلماء ـ كما اذا كان مبنى الناقل قاعدة اللطف ـ فلا محالة يقع التعارض بين النقلين أيضاً، لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين.

وبالجملة: فلاوجه لحصر التعارض في المسبب كما هو ظاهر قوله: «فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب»، كما لاوجه لنفي التعارض بحسب السبب على الاطلاق. ولعل كلامه مبني على ماهو الغالب في نقل الاجماع من عدم كون مبنى الناقل قاعدة اللطف حتى يتصور التعارض في كل من السبب والمسبب، بل مبناه الحدس، فينحصر التعارض حينئذ في المسبب، والله العالم.

٢) لان كلا من الناقلين رأى الملازمة بين ما نقلـه من الفتاوى وبين رأي المعصوم عليه السلام.

٣) غرضه: أن مجرد نفي التعارض في السبب ـ أعني نقل الفتاوى، لاحتمال صدق الكل ـ لايوجب صلاحيته لان يكون سبباً للكشف عن رأيه عليه السلام، لتحقق الخلاف في الفتاوى المانع عن حصول العلم برأيه عليه السلام، الا اذا كان في أحد النقلين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام، فحينئذ

نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لايصلح لان يكون سبباً [١] ولاجزء سبب (*)، لثبوت [٢] الخلاف فيها، الا [٣] اذا كان في أحد المتعارضين [٤] خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ولو مع [٥] اطلاعه على الخلاف، وهو [٦] وان لم يكن مع الاطلاع على الفتــاوى على اختلافها مفصلا ببعيد [٧]، الا

يكون ذلك النقل حجة.

١) يعني: في صورة عدم خصوصية في أحد النقلين، وذلك واضح، لانه مع اختلاف النقلين وعدم الخصوصية لايكون شيىء منهما سبباً للقطع بـرأيه عليه السلام، وقوله: «حينئذ» أي: حين التعارض.

٢) تعليل لقوله: «لايصلح» يعني: أن ثبوت الخلاف في الفتاوى مانع عن كون الاجماع سبباً أوجزء سبب للكشف عن رأيه عليه السلام، ضرورة امتناع سببيتهما، لحصول القطع بالمتنافيين.

٣) استثناء من قوله: «لايصلح» يعني: أنه قد يكون في أحد النقلين خصوصية باعتبار المورد أو الناقل توجب القطع برأيه عليه السلام للمنقول اليه.

٤) أي: النقلين، اذ المفروض وقوع التعارض في السبب دون المسبب.

٥) يعني: أن الخصوصية تكون بنحو توجب حصول القطع للمنقول اليه برأي المعصوم عليه السلام مطلقاً حتى مع اطلاعه على الخلاف في الفتاوى.

٦) يعني: وايجاب الخصوصية للقطع برأيه عليه السلام.

٧) خبر «وان لم يكن»، وقوله: «مفصلا» قيد لقوله: «مع الاطلاع»

(*) هذا ممنوع، اذ يمكن ضم مايحصله المنقول اليه من الامارات اليه، وبعده يحصل من المجموع القطع برأيه عليه السلام، وهذا واضح، فلابد من التأمل في كلامه حتى يظهر مرامه.

أنه[١] مع عدم الاطلاع عليها كذلك[٢] الا مجملا[٣] بعيد، فافهم[٤](*) .

وحاصل ماأفاده: أن المنقول اليه تارة لايطلع على الخلاف، وأخرى يطلع عليه. وعلى الثاني قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، وقد يكون بالاجمال. فان لم يطلع على الخلاف أصلا فلاريب في ايجاب الخصوصية لحصول القطع برأي الامام عليه السلام من أحد الاجماعين المنقولين. وان اطلع على الخلاف تفصيلا، فلايبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة لحصول القطع للمنقول اليه برأيه عليه السلام، كما اذا كان أرباب الفتاوى المنقولة من الطبقة العليا من الفقهاء وأعلام الدين. وان اطلع عليه اجمالا، فيبعد أن توجب تلك الخصوصية حصول القطع له برأيه عليه السلام، لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التي لم يطلع عليها تفصيلا بمثابة مانعة لتلك الخصوصية عن أن توجب القطع للمنقول اليه برأيه عليهم السلام. فقوله: «وان لم يكن ... ببعيد» اشارة الى ماذكرناه بقولنا: «وان اطلع على الخلاف تفصيلا ... الخ».

١) أي : الا أن ايجاب الخصوصية لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام . وهذا اشارة الى ماذكرناه بقولنا: « وان اطلع عليه اجمالا ... الخ » .

٢) أي : مفصلا ، وضمير « عليها » راجع الى الفتاوى .

٣) استثناء من عدم الاطلاع مفصلا، أي: أنه مع اطلاعه الاجمالي يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة للقطع برأي الامام عليه السلام . ومن هنا ظهر زيادة قوله : «كذلك » أو قوله : « الا مجملا » اذ لامعنى لان يقال : « الا أنه مع عدم الاطلاع عليها مفصلا الا مجملا بعيد » الا أن تكون نسخة الاصل «بل» بدل « الا » .

٤) لعله اشارة الى: أن الحق عدم صحة الاستبعاد المزبور أصلا، فانه اذاكان

(*) لايخفى أن دعوى الاجماع بمعنى اتفاق الكل مجازفة، بداهة أن الاحاطة بفتاوى علماء عصر واحد مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد والبوادي من المحالات

. . . .

. . . .

العادية خصوصاً في الاعصار السابقـة التي كانت فاقدة لوسائل نقل الاشخاص والارتباطـات وطبع الكتب ونشر الفتاوى ، فلا محيص حينئذ عن حمل نقـل الاجماع وتحصيله على نقل الشهرة وتحصيلها، فالبحث عن نقله وتحصيله من الابحاث الفرضية التي لاوجود لها خارجاً .

ثم انه على فرض وجوده في الخارج لافرق في اعتباره وعدمه بين الاجماع المنقول في كلمات القدماء و كلمات المتأخرين، لوحدة مناط الحجية وعدمها في كليهما، ودعوى الفرق بينهما بحجية الاول دون الثاني ـ كما عن بعض الاعاظم ـ استناداً الى احتمال أن يكون مستندهم في اعتباره هو السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة لقرب عصرهم بزمان الحضور ، فضموا أقوال العلمـاء الى قوله عليه السلام ونقلوه بلفظ الاجماع ، غير مسموعة .

أما أولا: فلان صرف الاحتمال لايجدي في حجية الاجماع وان قلنا بكفاية احتمال استناد الخبر الى الحس في حجيته، وذلـك لوهن الاحتمال المزبور بأن الشيخ (قده) استند في دعوى الاجماع الى قاعدة اللطف ، لاالى السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، والسيد (قده) استند في دعوى الاجماع الى أصل أوقاعدة أجمع عليهما واعتقد انطباقهما على مورد، مثل دعواه الاجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً الى أصالة البراءة مع عدم قائل به ظاهراً .

وأما ثانياً: فلانه لو كان كذلك لكان عليه النقل عن المعصوم عليه السلام والاسناد اليه عليه السلام كسائر الروايات ، فان النقل بلفظ الاجماع لايخلو من تدليس بعيد عن ساحتهم المقدسة .

الثالث[1] : أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل

ناقل الاجماع مثل المحقق والعلامة وأضرابهما من أساطين الفقه ، فلا بعد في حصول القطع منه لبعض برأي المعصوم عليه السلام، فلافرق في امكان حصول القطع من أحد النقلين برأيه عليه السلام بين الاطلاع التفصيلي على الفتاوى وبين الاطلاع الاجمالي عليها .

نقل التواتر بالخبر الواحد

١) الغرض من عقد هذا الامر: بيان حال نقل الخبر المتواتر بخبر الواحد، وأنه كنقل الاجماع به فيما ذكرله من الاحكام، وقد تعرض له شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «ومن جميع ماذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، وأن نقل التواتر في خبر لايثبت حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد... الخ» وحاصل ما أفاده المصنف: أن ما ذكرناه في نقل الاجماع بخبر الواحد يجري في نقل التواتر به، فحجية نقل التواتر من حيث المسبب ـ وهو رأي الامام عليه السلام ـ منوطة بالملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول اليه ليدل نقل السبب ـ وهو التواتر ـ بالالتزام على نقل المسبب وهو رأي الامام عليه السلام، فنقل التواتر انما يثبت المسبب اذا تحققت الملازمة في نظر المنقول اليه، والافلا يكون حجة في اثبات المسبب، هذا كله في حجيته من حيث المسبب .

وأما حجيته من حيث السبب ـ وهو الذي أشار اليه بقوله : « ومن حيث السبب » ـ فحاصله : أنه ان كان التواتر المنقول الذي هـو نقل أخبار جمع اجمالا مقداراً يعتبر في تحقق التواتر لو نقل آحاد تلك الاخبار تفصيلا .

فالمتحصل : أن مسألة الاجماع مـن المسائل الفرضية ، وأنه على فرض وجوده لافرق في الاعتبار وعدمه بين اجماع القدماء واجماع المتأخرين .

التواتر، وأنه[١] من حيث المسبب وآثاره لابد في اعتباره[٢] من كون الاخبار به اخباراً على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما أخبر[٣] به لوعلم به [بها]،

وبعبارة أخرى: ان كانت هذه الأخبار المنقولة اجمالا المتواترة بزعم الناقل بمقدار التواتر المعتبر عند المنقول اليه في حصول العلم له بمسببه كان هذا التواتر حجة، لانه سبب تام، فيثبت به مسببه، وان لم يكن بهذا المقدار لم يكن حجة، لانه حينئذ سبب ناقص، فلايثبت به مسببه، فلابد في اثبات مسببه من تتميمه بضم مقدار آخر من الاخبار اليه بحيث يبلغ المجموع الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول اليه، فلو فرض أن الناقل قصد بقوله مثلا: «قد تواتر الاخبار بقدوم الحاج» اخبار عشرة أشخاص به، وكان الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول اليه اخبار عشرة أشخاص أيضاً، كان ما نقله الناقل سبباً تاماً فهو حجة، ولو فرض في المثال أن الحد المعتبر عند المنقول اليه في تحقق التواتر اخبار خمسة عشر شخصاً كان مانقله الناقل سبباً ناقصاً، فلا يكون حجة، بل لابد من ضم اخبار خمسة أشخاص آخرين اليه ليتحقق السبب التام عند المنقول اليه ويحصل له العلم بالمسبب.

١) معطوف على «حال» والضمير للشأن، وضمير «آثاره» راجع الى المسبب.

٢) هذا الضمير راجع الى التواتر، وضمير «به» الى المسبب.

٣) بصيغة المجهول، ونائب الفاعل ضمير راجع الى المنقول اليه، والمراد بالموصول المسبب، وضمير «به» في «لوعلم به» راجع الى المقدار، يعني: لوعلم المنقول اليه بذلك المقدار الذي نقل اليه وكان كافياً في حصول القطع برأي الامام عليه السلام، فهذا التواتر حجة، وان لم يكن ذلك المقدار الذي أخبر به الناقل كافياً في حصول القطع بالمسبب لو علم به المنقول اليه لم يكن هذا

ومن حيث السبب يثبت به[١] كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما اذا أخبر[٢] به على التفصيل، فربما لا يكون الا دون حد التواتر، فلابد في معاملته معه[٣] معاملته[٤]

التواتر حجة، بل لابد من ضم ما يتممه اليه كما تقدم.

١) أي: بالتواتر المنقول، وضمير «اخباره» راجع الى الناقل، يعني: ومن حيث السبب يثبت بهذا التواتر المنقول اجمالا كل مقدار كان اخبار الناقل بالتواتر تفصيلا دالا عليه، فقوله: «كما اذا أخبر به ... الخ» مشبه به للتواتر المنقول على الاجمال، يعني: أن التواتر المنقول على الاجمال لابد أن يكون كالتواتر المنقول على التفصيل في افادته القطع بالمسبب للمنقول اليه، فلو قال: «يثبت به كل مقدار كان اخباره به تفصيلا دالا عليه» كان أكثر وضوحاً واختصاراً.

٢) بصيغة المجهول، ونائب الفاعل ضمير راجع الى المنقول اليه، وضمير «اخباره» راجع الى الناقل، وضميرا «عليه، به» والمستتر في «يكون» راجعة الى المقدار.

٣) أي: في معاملة التواتر مع المقدار الذي هو دون حد التواتر.

٤) هذا الضمير راجع الى المنقول اليه، وهو من اضافة المصدر الى فاعله، وضمير «معه» راجع الى المقدار الذي هو دون حد التواتر، وقوله: «معاملته» بالنصب مفعول مطلق نوعي لـ «في معاملته» وضميره راجع الى التواتر التام، وقوله: «من لحوق» متعلق بـ «فلابد» يعني: فلابد في معاملة المنقول اليه مع المقدار الذي هو دون حد التواتر عنده معاملة التواتر التام من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع حد التواتر الموجب للعلم.

من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد[١]. نعم[٢] لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه[٣] ولو لم يدل على ما بحد التواتر من[٤] المقدار(*) .

١) أي : الحد الموجب للعلم بالمخبر به .

٢) استدراك على ما ذكره من عدم ثبوت التواتر، وعدم ترتب الاثر عليه اذا كان نقل الاخبار اجمالا دون حد التواتر ، وحاصله : أنه اذا فرض أن أثراً شرعياً مترتب على هذا المقدار المنقول الذي هو متواتر في الجملة ـ أي عند الناقل دون المنقول اليه ـ وجب ترتيب هذا الاثر الشرعي على هذا المتواتر في الجملة ، اذ المفروض كونه متواتراً تاماً عند الناقل وان لم يكن بمقدار التواتر المعتبر عند المنقول اليه .

٣) أي : ترتيب الاثر على الخبر المتواتر في الجملة .

٤) بيان للموصول في «ما بحد» يعني : ولو لم يدل هذا المقدار المنقول على المقدار المعتبر في التواتر عند المنقول اليه ، كما اذا فرض أن حد التواتر عند الناقل اخبار عشرة أشخاص وعند المنقول اليه اخبار عشرين شخصاً .

(*) ينبغي تكميل مباحث الاجماع المنقول بخبر الواحد ببيان أمور :

الاول : أن الفرق بين الاجماع وبين سائر الادلة هو: أن الاجماع ـ أعني اتفاق أهل الفتوى على حكم ـ ليس بنفسه دليلا معتبراً على حذو اعتبار الكتاب والسنة ، بل اعتباره انما هو لاجل كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام ، فمع القطع بكشفه عنه يكون حجة على الحكم ، وبدونه ـ ولو مع الظن بكشفه ـ لاحجية فيه .

نعم بناء على حجية الاجماع بنفسه وان لم يفد القطع بقول المعصوم عليه السلام كما ربما يستدل عليه بقوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة : « فان

. . . .

. . . .

المجمع عليه لاريب فيه» بناء على كونه من العلة المنصوصة واناطة حسن التعليل بعموم العلة ، حيث ان المستفاد منه حينئذ اعتبار كل ما أجمع عليه وان لم يكن رواية - يندرج الاجماع المنقول في خبر الواحد، ويصير حجة من دون توقف على كشفه عن قول المعصوم عليه السلام ، ويكون وزانه في الحجية وزان أخبار الاحاد. لكن ثبت في محله بطلان الاستدلال المزبور، واختصاص العلة المذكورة في المقبولة بالروايات ، وأن وجه حجية الاجماع هو كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام ، وأن اتفاق الفتاوى بنفسه لاحجية فيه مالم يكشف قطعياً عنه.

الثاني : أن نقل السبب - أعني اتفاق الكل - حسياً لما كان ممتنعاً عادة خصوصاً في الاعصار السابقة الفاقدة للوسائل الارتباطية بين البلاد مع انتشار أرباب الفتاوى في الاقطار وعدم كتاب فتوائي لكل واحد منهم حتى يطلع المتتبع على فتاواهم وينقلها عن حس، فلابد من توجيه نقلهم للاجماعات اما بالظفر على فتوى جماعة والاعتقاد بانحصار أرباب النظر بهم ولو باستصحاب عدم اجتهاد غيرهم ، واما بابتناء الحكم على قاعدة يعتقد ناقل الاجماع تسلمها عند الكل، فدعوى الاجماع مبنية على أمرين :

أحدهما : ابتناء الحكم على تلك القاعدة .

ثانيهما : تسالم الفقهاء عليها .

واما بحصول الوثوق للناقل من اتفاق جماعة من الاكابر باتفاق الكل .

وعلى كل حال لايكون نقل السبب - فضلا عن نقل المسبب الذي هو مناط حجية الاجماع - حسياً ، فلا يندرج الاجماع المنقول بخبر الواحد في الخبر

. . . .

. . . .

الواحد الحسي أو الحدسي القريب به حتى يشمله أدلة حجية الخبر .

الثالث : أنه يعتبر في صحة الاستدلال بالاجماع أن لايكون هناك مايمكن التمسك به لحكم المسألة ، اذ مع وجوده يحتمل استناد المجمعين اليه،لاالى الاجماع ، فلا يحصل القطع باجماع تعبدي في المسألة .

وعليه فتسقط الاجماعات من الاعتبار في كثير من الموارد التي يذكر فيها الاجماع وغيره من الادلة ، والاجماعات المجردة عن سائر الوجوه في غاية القلة ، وهي معدودة في أبواب الفقه . فالحق أن الاجماعات بمنزلة الشهرة ، بل هي عينها كما مر في بعض التعاليق، فلايمكن الاستناد اليها في الحكم الشرعي، الا الاجماعات المتلقاة بالقبول في كل طبقة مع عدم وجه آخر يصح الاستناد اليه في الفتوى ولو رواية مرسلة، وقد أنهاها بعض الفقهاء رضوان الله عليهم في جميع أبواب الفقه الى خمسة وعشرين ، وآخر الى أكثر ، وثالث الى أقل من ذلك.

الرابع : أن المحقق النائيني على ماحكاه سيدنا الاستاد (قدهما) عنه في مجلس الدرس « نفى البأس عن حجية الاجماع في موردين :

أحدهما: نقل الاتفاق عن جميع أرباب الفتاوى وأصحاب الائمة عليهم السلام حساً ، لكشفه قطعاً عن رأي المعصوم عليه السلام .

ثانيهما: نقل اتفاق خصوص أرباب الفتاوى من الصدر الاول الى زمان ناقل الاجماع من دون اتصاله بزمان أصحاب الائمة عليهم الصلاة والسلام ، وهذا الاجماع ـ مع القطع بورع الفقهاء وعدم افتائهم بغير علم ـ يكشف عن ظفرهم برواية معتبرة عندهم بحيث لو ظفرنا بها كانت حجة عندنا أيضاً بشرط عدم عموم أو اطلاق أو أصل يحتمل استناد المجمعين اليه ، اذ مع وجوده يخرج عن

. . . .

. . . .

الاجماع التعبدي » .

وأنت خبير بأن القسم الاول وان كان مفيداً قطعاً، لكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام بلا اشكال ، لكنه مجرد فرض ، لامتناع تحقق النقل الحسي بهذه المثابة. ومثله القسم الثاني، اذ من الممتنع عادة كتمان أصحاب الحديث والكتب الاستدلالية لتلك الرواية المبتلى بها وعدم ضبطها في الجوامع وغيرها، وشدة الاهتمام باخفائها والايصاء بعدم كتبها وعدم نقلها الا الى الصدور، فان ذلك مما يقطع بعدمه .

نعم مقتضى ورعهم وشدة تقواهم عدم افتائهم الا بما اعتقدوا حجيته وصحة استنادهم اليه ، وهذا لايستلزم اعتبار مستندهم عندنا أيضاً .

الخامس : أن اعتبار خبر العادل الحسي يقتضي اعتبار نقل الاجماع بمعنى البناء على تصديق الناقل في نقل اتفاق الفتاوى عن حس، وأنه لم ينقله عن حدس، لكن مجرد ذلك لايسوغ الاعتماد على هذا الاجماع والاستناد اليه في الحكم الشرعي مالم يكن كاشفاً قطعياً عن رأي المعصوم عليه السلام في نظر المنقول اليه.

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص[1] الشهرة في الفتوى (*)

الشهرة الفتوائية

١) أي : بعنوانه الخاص ، لابعنوان كونه مفيداً للظن ، وقد تعـرض شيخنا الأعظم(قده) لذلك بقوله : «ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين ... الخ» وقد استدل على اعتبار الشهرة بوجوه تعرض المصنف لجملة منها ، وسيأتي بيانها .

(*) لايخفى أن للشهرة أقساماً ثلاثة :

الأول : الشهرة الفتوائية التي هي محل الكلام فعلا ، والمراد بها اشتهار الفتوى بحكم بدون العلم بمستندها .

الثاني : الشهرة من حيث الرواية بمعنى اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها وضبطها في كتب الحديث، وهذه الشهرة هي التي عدها المشهور ـ على ما قيل ـ من المرجحات السندية في باب تعارض الخبرين، ويأتي الكلام فيه في باب التعادل والترجيح انشاء الله تعالى .

الثالث : الشهرة العملية، وهي استناد المشهور الى رواية في مقام الاستنباط،

. . . .

. . . .

وهذه الشهرة كما نسب الى المشهور هي الجابرة لضعف سند الرواية، كما أن اعراضهم عن رواية صحيحة أو موثقة موهن ومسقط لها عن الحجية بحيث يرجع الى دليل آخر ان كان، والا فالى الأصل العملي، خلافاً لبعض الاعاظم، وقد وجه ذلك في تقريراته[1] بما لفظه : « لكن الانصاف أن جعل عمل المشهور على رواية جابراً لضعفها واعراضهم عنها موجباً لوهنها مما لايسعنا الالتزام به، فان الرواية بعد فقد شرائط الحجية عنها لايمكن العمل بها، لكونه عملا بالظن، فان عمل المشهور بها لايزيد على الظن شيئاً، وقد نهينا عن العمل به والاعتماد عليه، كما أنه بعد اجتماع شرائط الحجية فيها لايمكن طرحها والعمل بغيرها، لانه طرح لما أوجب الشارع العمل بها » . وقد تعرض أيضاً لذلك مفصلا في أواخر دليل الانسداد من أراد الوقوف عليه فليراجعه .

وملخص ما أفاده في ذلك : منع الانجبار بعمل المشهور كبرى وصغرى ، أما الكبرى، فلان عملهم بخبر ضعيف لايوجب الا الظن الذي نهي عن العمل به ولا يكون توثيقاً للراوي ، وضم غير الحجة الى مثله لايوجب الحجية، فوجود عمل المشهور بخبر ضعيف كعدمه . وأما الصغرى ، فلانه لاسبيل الى احراز استنادهم الى الخبر الضعيف في مقام الاستنباط ، حيث ان المدار في الجبر عند القائلين به انما هو على عمل قدماء مشهور الاصحاب باعتبار أن عملهم بخبر ضعيف مع قربهم بزمان المعصوم عليه السلام يكشف عن وجود قرينة دالة على صحة الخبر، والمفروض أن كتب القدماء خالية عن الاستدلال على فتاواهم،

---

(١) مباني الاستنباط ، الصفحة ٢٦٥ .

. . . .

. . . .

فاحراز الصغرى أصعب من اثبات الكبرى .

أقول : لايخفى أن ما أفاده ـ بناء على حجية الاخبار تعبداً وعلى عدم افادة عمل المشهور برواية ضعيفة الاالظن ـ متين جداً، حيث ان أدلة الاعتبار لاتشمل الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور، اذ المفروض عدم اجتماع شرائط الحجية فيه ، والظن الحاصل له بعملهم ليس حجة أيضاً ، بل نهي عنه . وكـذا الخبر الصحيح الواجد لشرائط الحجية، فان اعراض مشهور الاصحاب عنه لايوجب الا الظن بعدم اعتباره، وهو لايخرجه عن عموم أدلة حجية الخبر، لعدم اشتراط اعتباره بعدم الظن بخلافه .

وأما بناء على حجية الاخبار ببناء العقلاء ، بمعنى : أن المعتبر هو الخبر المفيد للاطمينان والعلم العادي ، فلا محيص عن الذهاب الى الجبر والوهن المزبورين ، وذلـك لان الخبر الموثوق الصدور ـ وان لم يكن روايه ثقة ـ حجة سواء حصل هذا الوثوق من الراوي أو من الخارج كعمل المشهور بـه أو غيرهما ، ومن المعلوم أن العمل بالخبر الضعيف من المشهور الذين هـم في الدرجة العليا من العلم وسعة الباع ودقة النظر وكمال التثبت وغاية الورع والتقوى ـ بل كثير منهم ضعفوا راوي ذلك الخبر في كتبهم الرجالية ولم يعملوا بروايته في سائر الموارد ، ومع ذلك عملوا بخبره هذا ـ يوجب تكويناً الوثوق والاطمينان بصدور خبره، فان عمل كل واحد من المشهور يوجب الظن بصدوره وتراكم الظنون من الاسباب الموجبة للعلم الوجداني أو العادي ، وهـذا غير قابـل للانكار . واحتمال الغفلة في كـل واحد منهم مدفوع بالاصل العقلائي . واستدلالهم به مع ضعفه اخبار بحجيته، لما ظفروا به من قرينة دالة على اعتباره.

. . . .

. . . .

لا يقال : ان الثابت اعتباره من الخبر هو خصوص الحسي منه .

فانه يقال : نعم ، لكن المشكوك كونه عن حس أو حدس ملحق بالخبر الحسي ، فلا يرد : أن اخبارهم عن احتفاف الخبر الضعيف بقرينة دالة على حجيته حدسي، فلايشمله دليل اعتبار الخبر ، هذا كله في الجبر بعمل المشهور.

ومنه يظهر : حال الوهن باعراضهم عن الخبر الصحيح أو الموثق ، فانه يرفع عنه الوثوق بصدوره تكويناً، وقد مر أنه مدار حجية الخبر، فلايكون عدم العمل به طرحاً للحجة ، ولما أوجب الشارع العمل به .

فالنتيجة : أنه لاينبغي الاشكال في صحة الكبرى .

وأما الصغرى، فيمكن احرازها بالفحص عن الروايات في الجوامع المتقدمة والمتأخرة، كاحراز عدم المخصص والمقيد للعمومات والاطلاقات به بالمقدار الموجب للقطع العادي بعدمهما ، وصحة التمسك بعده بالعموم أو الاطلاق ، ففي المقام يعلم عادة ـ بعد الفحص وعدم الظفر برواية أخرى ـ أن مستندهم هو هذا الخبر الضعيف خصوصاً بعد استدلال مثل الشيخ (قده) ممن قرب عصره بعصر القدماء بذلك .

وبالجملة: فكمايحرز بالفحص عدم المخصص والمقيد للعمومات والمطلقات، فكذلك يحرز عدم رواية أخرى في المسألة غير الخبر الضعيف ، والمفروض عدم عموم أو اطلاق أو أصل في المسألة يمكن استناد المشهور اليه ، فيحصل القطع العادي بعدم مستند لهم سوى هذا الخبر الضعيف.

نعم يتوقف حصول هذا القطع على اتعاب النفس بالفحص التام في الجوامع العظام ، واحتمال استنادهم الى رواية معتبرة لم تصل الينا بعد الاطلاع على

. . . .

. . . .

بذل كمال الجهد والوسع من المحدثين في ضبط الروايات في غاية الوهن والسقوط .

فتلخص من جميع ماذكرنا: أن عمل المشهور برواية ضعيفة يوجب الوثوق الشخصي بالصدور الذي هو مناط حجية الخبر ، كما أن اعراضهم عن رواية معتبرة سنداً يرفع الوثوق عنه ، فما أفاده المشهور من الجبر والوهن هو المعتمد .

نعم لو لم يوجب عمل المشهور الوثوق الشخصي في مورد لم يعبأ به وكان وجوده كعدمه ، وكذا الاعراض ، فانه اذا لم يرفع الوثوق بالصدور عن الرواية الصحيحة في مورد لم يكن مانعاً عن حجيتها ، فليس للعمل والاعراض موضوعية لاثبات الحجية ونفيها، بل هما طريقان لاحراز مناط الحجية وعدمها.

فان كان مراد بعض الاعاظم صورة عدم حصول الوثوق بعمل المشهور، بل الحاصل به هو الظن الذي نهينا عنه، فهو متين. وان كان نفي الجبر والوهن مطلقاً ولو مع حصول الوثوق الشخصي بالصدور من عمل المشهور وارتفاعه باعراضهم ، فلا يمكن المساعدة عليه ، فلاحظ وتأمل والله تعالى هو العالم . هذا كله من حيث السند .

وأما من حيث الدلالة فلا يكون حمل المشهور لرواية على خلاف ظاهرها جابراً لضعف دلالتها ، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر ، وارادة خلاف الظاهر ولو بعمل الاصحاب أجنبية عن ظواهر الالفاظ التي هي حجة عقلائية ، فلا أثر لاعراض المشهور وعملهم بالنسبة الى الدلالة .

ولايساعده[١] دليل [ولا دليل يساعده عليه مطلقاً]، وتوهم دلالة أدلة حجية الخبر الواحد عليه بالفحوى[٢]

١) أي: ولايساعد القول باعتبار الشهرة بالخصوص دليل، وأما بناه على النسخة الثانية، فضمير «يساعده» يرجع الى القائل المستفاد من الكلام، وضمير «عليه» الى القول بالاعتبار، يعني: ولادليل يساعد هذا القائل بالاعتبار على قوله.

٢) هذا هوالوجه الاول، وقد أفاده في الرسائل بقوله: «ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران: أحدهما: مايظهرمن بعض من أن أدلة حجية خبرالواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقة، لانه ربمايحصل منه الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل ...» وتوضيحه: أن أدلة حجية خبر الواحد تدل بالاولوية على اعتبار الشهرة، وجه الأولوية: أن مناط حجية الخبر - وهوالظن - أقوى في الشهرة، اذ الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر، فتكون هي أولى بالاعتبار منه، هذا. ولايخفى أن هذا الدليل موقوف على أمور:

الاول: القطع بأن مناط اعتبار الخبر هو الظن.

الثاني: أن هذا المناط علة للجعل لاحكمة له، اذ لوكان حكمة له لم‌يتعد منه الى غيره، لما قيل من عدم اطراد الحكمة وانعكاسها، بخلاف العلة، فان الحكم يدور مدارها وجوداً وعدماً، فاذا تحققت العلة في موارد أخرى ترتب عليها الحكم.

الثالث: أن الظن الناشيء من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر، والا فلاتتحقق الاولوية المسماة بالفحوى، اذ دلالة اللفظ على معنى في مورد - كالمفهوم - بالاولوية من دلالته على ذلك المعنى في مورد آخر - كالمنطوق -

لكون[١] الظن الذي تفيده[٢] [يفيده] أقوى مما يفيده الخبر ، فيه[٣] مالايخفى ، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته[٤] الظن ،

منوطة بوجود مناط الدلالة في المفهوم بنحو أقوى من وجوده في المنطوق كما في آيـة التأفيف ، فان دلالتها على الحرمـة في المفهوم ـ أعني الضرب و الشتـم ـ بطريق أولى من دلالتها على الحرمـة في المنطوق ـ أعني قول : «أف» ـ انما هي لان مناط الحرمـة ـ وهو الايذاء ـ في المفهوم أقوى منه في المنطوق .

وبالجملة : فالتشبث بالفحوى ـ وهى دلالـة اللفظ على المفهوم الموافق بالاولوية ـ منوط بهذه الامور ، ومنعه يتحقق بمنع بعضها.

١) تعليل لقوله : «بالفحوى» وتقريب له، وضمير«عليه» راجع الى اعتبار الشهرة بالخصوص .

٢) أي : الظن الذي تفيده الشهرة أقوى من الظن الذي يفيده الخبر .

٣) خبر قوله : «وتوهم» ودفع له ، وحاصل ماأفاده في دفعه وجهان، أشار الى أولهما بقوله : «ضرورة» وهو رد للامر الاول من الامور الثلاثة المتقدمة ، وحاصله : أنه لم‌يحصل القطع بأن المناط في اعتبار الخبر هوالظن ، فان أدلة اعتبار خبرالواحد لادلالة فيها على أن المناط في حجيته ذلك، فلابد من استنباط هذه العلة من الخارج ، ومن المعلوم عدم سبيل الى حصول القطع بأن الظن علة لحجية الخبر، بل غايته أنها علة مستنبطة ظنية، فتكون الاولوية حينئذ ظنية لاقطعية، ولادليل على اعتبار الظن بأن المناط هو الظن، فالاصل عدم حجيته.

٤) الضميران راجعان الى الخبر، وضمير «دلالتها» الى أدلة حجيةالخبر.

غايته تنقيح ذلك[١] بالظن ، وهو[٢] لا يوجب الا الظن بأنها أولى بالاعتبار ، ولاعبرة به. مع[٣] أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير[٤] مجازفة(٭).

١) أي : المناط ، وغرضه : أن تنقيح المناط ظني ، ولم يثبت اعتباره ، فوجوده كعدمه .

٢) أي: الظن، يعني: أن الظن بكون مناط حجية الخبر هو الظن لايوجب الا الظن بأولوية الشهرة من الخبر في الاعتبار ، ومن المعلوم أنه لاعبرة بالظن بالاولوية، بل لابد من القطع بها ، فضمير «به» راجع الى الظن بالاولوية .

٣) هذا هو الايراد الثاني على الدليل الاول أعني الاولوية ، وقد أفاده شيخنا الاعظم (قده) بقوله : « مع أن الاولوية ممنوعة رأساً، للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن » و حاصله : منع تنقيح المناط الظني المزبور ، والقطع بعدمه، يعني: انا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن، وذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضاً كفتوى الفقيه الموجبة لظن فقيه آخر بالحكم الشرعي ، مع أنها ليست حجة عليه حتى تكون سنداً له على الحكم الشرعي، و كعدم حصول الظن من الخبر أحياناً مع كونه حجة ، والانفكاك بين الظن والحجية كاشف عن عدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن .

٤) خبر «دعوى» وضمير «بأنه» راجع الى الظن ، ووجه عدم المجازفة ما عرفته من تخلف الحجية عن الظن بقولنا : « لحصول الظن من ... الخ » .

(٭) قد عرفت أن القطع بكون المناط هو الظن لايفيد في الاولوية اذا لم يحرز كونه بنحو العلة لا الحكمة ، فالتفكيك الذي تعرض له المصنف (ره) وان كان يمنع الاولوية ، لكنه لايمنع عن أن يكون المناط بنحو الحكمة هو الظن ، ومقصوده من المناط هو العلة ، لاناطة الاولوية بها .

. . . .

. . . .

وبالجملة : فما أفاده في الجوابين يرجع الى منع كون مناط حجية الخبر هو الظن كما هو واضح .

ثم ان للشيخ الاعظم (قده) وجهاً آخر في الجواب ، وهو قوله : «وأضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة ، مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل مثل قوله تعالى : ولاتقل لهما أف» . وأورد عليه المصنف في حاشيته على الرسائل بما لفظه : « لايخفى أنه يمكن تقريب دلالة بعض أدلة حجية الخبر الواحد بمفهوم الموافقة على حجية الشهرة مثل آية النبأ ، بأن يقال : انه لما كانت هذه الاية مفصلة بين الفاسق والعادل منطوقاً ومفهوماً مع تعليل الحكم في طرف المنطوق بعدم اصابة القوم بالجهالة ، وحصول الندم بذلك كانت دالة من حيث دلالتها المفهومية عرفاً على حجية كل أمارة كانت أقوى ظناً وأبعد من الاصابة بالخطأ من خبر العدل بطريق أولى . . . الى أن قال : فعلى هذا يكون استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل ، فيكون تسميتها بمفهوم الموافقة في محله ... الخ » .

وأنت خبير بعدم امكان المساعدة عليه ، لابتنائه على أمرين:

أحدهما : اختصاص التعليل بالمنطوق ، وهو خلاف ماعن أبناء المحاورة من اناطة حسن التعليل بعموم العلة نظير قول الطبيب للمحموم مثلا: «لاتأكل الرمان، لانه حامض» اذ من البديهي عموم النهي لكل حامض، وعدم اختصاصه بالرمان. وعليه فالتعليل في آية النبأ لا يختص بالمنطوق ، فكل خبر غير علمي يجب التبين فيه وان لم يكن الجائي به فاسقاً ، وهذا التعليل مانع عن تحقق المفهوم.

وأضعف منه[1] توهم دلالة المشهورة[2] [المرفوعة]

١) أي : من توهم الاولوية ، وسيأتي وجه الاضعفية .

٢) هذا هو الوجه الثاني من وجوه حجية الشهرة الفتوائية، وحاصله: دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة على ذلك ، و المرفوعة هي المروية في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعة الى زرارة ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ، فقال يا زرارة : خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، قلت : ياسيدي انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... » وتقريب

ثانيهما: دلالة الاية على المفهوم وعلى اناطة حجية خبر العادل بافادته الظن حتى يدل على حجية الظن الاقوى منه كالحاصل من الشهرة بالفحوى .

وكلاهما ممنوع، أما الاول ، فلما عرفت من كون عموم التعليل مانعاً عنه.

وأما الثاني ، فلان المفهوم بعد تسليمه لايقتضي الاحجية خبر العادل وعدم وجوب تحصيل العلم به ، فلو لم يفد خبره الظن بل ظن خلافه كان حجة أيضاً، فلا يدل المفهوم على حجية الظن أصلا في خبر العادل حتى يستدل بـه على حجية الظن الاقوى منه الحاصل من الشهرة أو غيرها بالاولوية ، هذا.

مع أنه يمكن أن يقال:ـ بعد تسليم المفهوم ودلالته على اعتبار الظن الحاصل من نبأ العادل ـ انه خارج عما اصطلحوا عليه من مفهوم الموافقة، لاعتبار كون ما يدل على حكم الاصل هو المنطوق كقوله تعالى : «ولا تقل لهما أف» الدال بالاولوية على حرمة الشتم والضرب ونحوهما ، وعدم كفاية المفهوم في الدلالة على حكم الاصل كما ادعاه المصنف في آية النبأ. فما أفاده شيخنا الاعظم(قده) بقوله: «وأضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية ... الخ» في غاية المتانة ولايرد عليه ما ذكره المصنف ، فتأمل جيداً .

والمقبولة(١)

الاستدلال بها: أن الموصول في قوله: «خذ بما اشتهر» مطلق، فيكون المعنى: خـذ بكل شيىء اشتهر بين أصحابك، والشهرة الفتوائية من مصاديق الشيىء المشهور، فيجب الاخذ بها، وقد تعرض له شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى» (*).

١) وهي ما رواه المشايخ الثلاثة عن عمربن حنظلة قال: «سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أوميراث»(١) الحديث، وقد نقل قسماً منها شيخنا الاعظم، ثم قال: «بناء على أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور على ما يقابل الشاذ في قوله: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فيكون في التعليل بقوله: فان المجمع عليه...الخ دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في الرواية ... الخ» ومحل الاستشهاد بها على ما أفاده المصنف (قده) أيضاً هو قوله عليه السلام ـ بعد فرض تساوي الراويين في العدالة ـ: «ينظر الى

(*) وللشيخ الاعظم تقريب آخر للاستدلال بالمشهورة مبني على اطلاق الصلة ـ أعني قوله عليه السلام: «اشتهر» ـ وهو ما أفاده بقوله: «أو أن اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة بنفسه وان لم يكن في الرواية» الظاهر في علية الشهرة بما هي شهرة لترجيح الخبر المشهور على غيره، فيدل على اعتبار الشهرة مطلقاً سواء كانت في الفتوى أم في الخبر أم غيرهما، هذا.

لكن يمكن أن يقال: ان اطلاق الصلة لما كان بمقدمات الحكمة التي منها عدم مايصلح للتقييد، ومن المعلوم أن الموصول ـ المراد به الخبر ـ صالح لذلك، فلا ينعقد اطلاق للصلة. نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، لكن لاعبرة بالاشعار، لعدم اندراجه في الظهورات التي هي حجة.

---

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث: ١، ص٩٨.

عليه[١]، لوضوح[٢] أن المراد بالموصول في قوله عليه السلام في

ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فان المجمع عليه لاريب فيه ... الحديث » وتقريب الاستدلال به ما تقدم في المرفوعة ، بل هو هنا أظهر مما سبق ، لاشتماله على التعليل بقوله عليه السلام : « فان المجمع عليه لاريب فيه » بعد ظهوره في المشهور ، اذ يدل على أن كل مشهور لاريب فيه، فيشمل الشهرة الفتوائية.

١) أي : على اعتبار الشهرة .

٢) تعليل لقوله : « وأضعف منه » وجواب عن الوجه الثاني من وجوه حجية الشهرة في الفتوى ، وهو الاستدلال بالروايتين، وحاصله : منع الاطلاق فيهما ، لان المراد بالموصول ـ أعني : «ما اشتهر في المرفوعة» و«ما كان» في المقبولة ـ هوخصوص الرواية، فلااطلاق فيالموصول حتى يشمل كل مشهور وان كان فتوى المشهور. ووجه ارادة خصوص الرواية من الموصول واضح ، أما في المقبولة فللتصريح بذلك بقوله عليه السلام : « من روايتهم عنا...الخ». وأما في المشهورة فلقول الراوي بعد ذلك : « قلت جعلت فداك انهما معاً مشهوران » فانه قرينة على أن المراد بـ« ما اشتهر » هو خصوص الرواية . وانكارقرينيته ـ كمافيبعض الحواشي ـ لاوجه له، وخارج عنطريقةالمحاورات العرفية الملحوظة فيباب الاستظهارات من الالفاظ كمالايخفى.وقدأجاب الشيخ الاعظم عن الرواية الاولى بقوله: «يرد عليها مضافاً الى ضعفها ... الى أن قال : أن المرادبالموصول خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دونمطلق الحكم المشهور ... الخ » فراجع .

الاولى : « خذ بمـا اشتهر بين أصحابك » وفي الثانية : « ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلـك الذي حكمابه المجمع عليه بين أصحابك ، فيؤخذ به» هو الرواية(*) ،

ثم ان وجه أضعفية التمسك بالروايتين من الوجه الاول ـ أعني الفحوى ـ بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو اطلاق الموصول كما في المتن واضح ، اذ مناط الاستدلال حينئذ هو جعل الموصول كل مشهور ، وهو خارج عن طريقة أبناء المحاورة في الاستظهار ، ضرورة وجود قرينة ـ بل قرائن ـ على أن المراد بالموصول هو خصوص الخبر . وهذا بخلاف الفحوى، اذ حجية المفهوم الموافق مما لا كلام فيه ، غاية الامر منع اناطة حجية الخبر بالظن ، هذا .

وأما بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو اطلاق الصلة أعني قوله عليه السلام في المرفوعة : « اشتهر بين أصحابك » وفي المقبولة « المجمع عليه بين أصحابك » المعلل بقوله عليه السلام : « فان المجمع عليه لاريب فيه » فلاوجه للاضعفية كما لايخفى على المتأمل .

(*) لكن الحق أن مورد الاستدلال بالمقبولة ليس هو قوله عليه السلام : « ما كان من روايتهم ... الخ » اذ لامجال له بعد كون « من روايتهم » بياناً للموصول ، فالمتعين الاستدلال بقوله : «فان المجمع عليه» بعد ارادة المشهور منه ، اذ المدار حينئذ على الشهرة مطلقاً وان كانت في الفتوى على ماهو قضية العلة المنصوصة ، هذا .

ثم ان الظاهر من هذا الجواب ـ أعني استظهار ارادة خصوص الرواية من الموصول ـ هو كون نظر المصنف (ره) في الاستدلال الى اطلاق الموصول

لامايعم الفتوى(١) كما هو أوضح من أن يخفى .

---

١) لتفسير الموصول في المقبولة بقوله (ع): « من روايتهم » الصريح في ارادة الرواية من الموصول، فلااطلاق فيه حتى يشمل غير الرواية، اذ الاطلاق منوط بعدم البيان على المراد ، والمفروض أن قوله : «من روايتهم» بيان، وهو

لكل مشهور رواية كان أوفتوى، والافلايلائم الجواب، اذ لولم يكن الاستدلال ناظراً الى اطلاق الموصول ، بل كان ناظراً الى اطلاق الصلة وهي « اشتهر » والعلة ـ وهي قوله عليه السلام: « فان المجمع عليه لاريب فيه » ـ كان جواب المتن أجنبياً عنه ، ولما لم يتعرض المصنف لهذا الاستدلال ، فلا نتعرض له الا اجمالا ، فنقول : ان الاستدلال باطلاق الصلة وهو « اشتهر بين أصحابك » كما هو أحد الوجهين المتقدمين عن الشيخ الاعظم في المشهورة، وبعموم العلة وهي قوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لاريب فيه» في المقبولة على اعتبار الشهرة الفتوائية خال عن الصواب، ضرورة أن تعليق الحكم على الوصف غير ظاهر في العلية حتى يدور الحكم وجوداً وعدماً مداره ، بل غايته الاشعار بالعلية ، ولاعبرة به اذا لم يبلغ حد الظهور ، هذا في المشهورة .

وأما المقبولة ، فلان الاخذ بظاهرها من اعتبار كل مالاريب فيه بالاضافة الى غير المشهور يوجب لزوم الاخذ بكل راجح كالظن، حيث انه راجح بالنسبة الى مقابله وهو الوهم ، وأقوى الشهرتين وغير ذلك ، وهو باطل بالضرورة ، فيتعين ارادة الخبر بالخصوص من الموصول في قوله : « المجمع عليه » . وان شئت فقل: ان جعل «المجمع عليه» من العلة المنصوصة يوجب تخصيص الاكثر .

فالمتحصل: أنه لاوجه للاستدلال بالمشهورة والمقبولة على اعتبار الشهرة الفتوائية مطلقاً سواء كان الاستدلال بنفس الموصول أم بصلته أم بعموم العلة.

نعم[١] بنـاء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته[٢] (*) بل[٣] على حجية كل أمارة مفيدة للظن أو الاطمينان، لكن دون اثبات ذلك[٤] خرط القتاد .

مانع عن ارادة الاطلاق من الموصول .

١) هذا استدراك على ماتقدم من توهم الاستدلال بفحوى أدلة حجية الخبر على اعتبار الشهرة الفتوائية، وهو وجه ثالث لاثبات اعتبار الشهرة، وتوضيحه: أنه ـ بناء على أن يستند في حجية خبر الواحد الى بناء العقلاء ـ لاتبعد دعوى حجية الشهرة وغيرها، وعدم اختصاص بنائهم على اعتبار خبر الواحد، حيث ان منشأ حجية الخبر عندهم هو احراز الواقع الذي تعلق غرضهم بحفظه، ومن المعلوم أن ملاك التحفظ على الواقع لايختص باحرازه بالخبر ، بـل هو موجود في كل ما يكون طريقاً اليه من الظن بجميع بمراتبه أو خصوص الاطميناني منه ، فكل مايوجب احراز الواقع ـ ولو ظناً ـ يكون حجة، فمرجع هذا الوجه الثالث الى دعوى الملازمة بين حجية الخبر ببناء العقلاء وبين حجية الشهرة وغيرها مما يوجب الوصول الى الواقع مطلقاً خبراً كان أو شهرة أو غيرهما .

٢) أي : حجية الخبر الواحد .

٣) أي: بل لايبعد دعوى بنائهم على حجية كل أمارة مفيدة للظن والاطمينان.

٤) الظاهر أن المشار اليه هو : دعوى عـدم اختصاص بناء العقلاء علـى الحجية بالخبر ، وعموم بنائهم لكل أمارة ظنية ، وعليه فحاصل كلامه (قده) : أن دون اثبات هذا العموم خرط القتاد، اذ لم يثبت عموم بناء العقلاء على حجية

(*) الظاهر سقوط كلمه «به» بعد «حجيته» ليكون متعلقاً بـ « اختصاص » وضميره راجعاً الى الخبر كما لايخفى وجهه .

. . . .

كل أمارة ظنية حتى يشمل بناؤهم الشهرة الفتوائية ، هذا .

ويحتمل ضعيفاً أن يكون المشار اليه أحد أمرين :

الاول: أن يراد به بناء العقلاء على حجية خصوص الخبر، وحينئذ فلاوجه لدعوى حجية الشهرة ببناء العقلاء، اذ المفروض عدم ثبوت بنائهم على حجية الاصل ـ وهو الخبر ـ حتى يتعدى منه الى الشهرة. ووجه ضعف هذا الاحتمال: منافاته لما سيأتي من المصنف (قده) من جعل بناء العقلاء عمدة الادلة على حجية الخبر .

الثاني : أن يراد بالمشار اليه : منع الصغرى ـ أي : منع كون الشهرة من الامارات المفيدة للظن ـ فهو خارج موضوعاً عما يدل على اعتبار الظن ، ولايخفى ضعف هذا الاحتمال أيضاً ، اذ افادة الشهرة الفتوائية للظن من الامور الوجدانية غير القابلة للتشكيك .

فصل

المشهور بين الاصحاب حجية خبر [الخبر] الواحد في الجملة[1] بالخصوص[2].

حجية الخبر الواحد

١) أي : بنحو الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي . ثم ان المراد بخبر الواحد ما يقابل الخبر المفيد للعلم سواء كان متواتراً أم واحداً محفوفاً بالقرائن القطعية ، وذلك لان الخبر بقسميه المفيدين للعلم خارج عن مورد البحث ـ وهو الأمارات غير العلمية ، ضرورة عدم الوجه في البحث عن حجيته بعد حجية نفس العلم ذاتاً ـ كما هو واضح، هذا . وقد عنون شيخنا الاعظم (قده) هذه المسألة بقوله : « ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور ، بل كاد أن يكون اجماعاً» الى أن قال: «والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي » .

٢) أي: بدليل خاص في مقابل حجيته بدليل الانسداد كما سيأتي انشاء الله تعالى .

ولا يخفى أن هذه المسألة مـن أهم المسائل الاصولية، وقد عرفت في أول الكتاب(١) أن الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط(٢) ولو لم يكن البحث فيها(٣) عن الادلـة الاربعة(٤) وان اشتهر في ألسنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول

---

١) في بيان موضوع العلم بقوله : « وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة، لاخصوص الادلة الاربعة بما هي أدلة بل ولابما هي هي » .

٢) لكن بنحو تكون تلك النتيجة كبرى لقياس ينتج الحكم الكلي الفرعي . وان شئت فقل : ان المسألة الاصولية هي الجزء الاخير لعلة الاستنباط ، اذ لو لم تكن الجزء الاخير من علته ـ بل كان لها مجرد دخل في استنباط الحكم ـ لكان كل ما له دخل ما في الاستنباط كالعلوم العربيـة وعلمي الرجال والحديث وغيرها داخلا في علم الاصول ، وليس كذلك.

ثم ان المراد بالاستنباط هو استخراج الاحكام الكلية الفرعية من أدلتها المعهودة، دون الاحكام الجزئية التي يستنبطها العامي من المسائل الفرعية التي استنبطها الفقيه ، فان ما يقع في طريق استنباط الجزئيات هو ما استنبطها المجتهد من الاحكام الكلية ، كحرمة شرب الخمر مثلا ، فـان العامي يستنبط حكم الخمر الشخصي من قول المجتهد : « كل خمر حرام » بعد احراز خمريته .

٣) أي : في المسائل الاصولية .

٤) أي : بخصوصها ، وغرضه (قده) من قوله : «ولو لم يكن البحث فيها ... الخ» التعريض بمن جعل موضوع علم الاصول خصوص الادلة الاربعة سواء كانت بما هي أدلة كما عليه المشهور واختاره المحقق القمي (قده) ، أم ذواتها

هي الادلة، وعليه[1] لايكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصولية - تجشم دعوى[2] أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال

أي بما هي هي كما عليه صاحب الفصول قدس سره . وحاصل التعريض : أنه بناء على جعل موضوعه خصوص الادلة الاربعة - كماسيأتي بيانه - يلزم خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل علم الاصول مع أنها من أهم مسائله ، فلابد دفعاً لهذا اللزوم من رفع اليد عما اشتهر من جعل الموضوع خصوص الادلة الاربعة، والبناء على كون الموضوع كلياً منطبقاً على موضوعات المسائل ومتحداً معها اتحاد الكلي مع أفراده، فكل قضية لها دخل علي في الاستنباط - لااعدادي - يكون موضوعها متحداً مع موضوع علم الاصول وان لم يعرف باسم ، وبعد توسعة الموضوع يندفع المحذور المذكور عن مسألة حجية خبر الواحد وهو لزوم خروجها عن المسائل الاصولية ، لعدم كون محمولها وهو قولنا : « حجة أو ليس بحجة» عرضاً ذاتياً للسنة - أعني محكي الخبر - وهي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره وهي التي تكون أحد الادلة الاربعة ، بل يكون محمولها من عوارض الخبر - أي الحاكي للسنة - وهو لايكون أحد الادلة الاربعة ، فما يكون المحمول عرضاً ذاتياً له - أعني الخبر - ليس من الادلة، وما هو من الادلة - أعني السنة - لايكون المحمول عرضاً ذاتياً له ، هذا وقد دفع الاشكال المذكور بوجوه أخرى غير ما أفاده المصنف (قده) من توسعة الموضوع تعرض لبعضها مع تضعيفها كما سيأتي .

١) أي : وعلى ما اشتهر .

٢) هذا أحد الوجوه التي دفع بها اشكال خروج مسألة حجية خبر الواحد عن علم الاصول بناء على كون موضوعه خصوص الادلة الاربعة، وهو لصاحب الفصول (قده) فانه - بعد جعله موضوع علم الاصول خصوص الادلة الاربعة -

. . . .

أورد على نفسه اشكال خـروج أكثر مباحث الفن عنه كمباحث الامر والنهي والعام والخاص وحجية الكتاب وخبر الواحد وغيرها . ثم أجاب عن الاشكال مفصلا الى أن قال : «وأما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة ، لان المراد بها ذوات الادلة لاهي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلة من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يبحث عنها أيضاً».

وحاصله : أن هذا الاشكال انمايلزم اذا جعل موضوع علم الاصول الادلة الاربعـة بوصف كونها أدلة ـ يعني الخبر الواحد مثلا بوصف كونه دليلا ـ بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع، وجه اللزوم : أن البحث عن حجية خبر الواحد معناه البحث عن أنه دليل بمفاد «كان» التامة أم لا،يعني هل الدليلية ثابتة له أم لا؟ وحيث ان وصف الدليلية جزءالموضوع حسب الفرض، فالبحث عن وجوده بحث عن وجود نفس الموضوع ، لان المركب متقـوم بوجود جميع أجزائه، ومن المعلوم أن البحث عن وجود الموضوع داخل في المبادىء لاالمسائل . وأما اذا جعل الموضوع ذوات الادلة ـ أي نفس خبر الواحد مثلا ـ كما هو كذلك كان البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عـن العوارض بمفاد «كان» الناقصة ، بمعنى أن خبر الواحد الذي هو دليل من الادلة الاربعـة هل يكون حجة أم لا؟ فتندرج مسألة حجية خبرالواحد في المسائل الاصولية ، هذا.

ولايخفى أن هذا التجشم ـ أي التكلف ـ من صاحب الفصول انما هـو لادراج مسألـة حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية بجعـل موضوع علم الاصول ذوات الادلـة التي منها خبر الواحد ـ كما عرفت توضيحه ـ وحينئذ فمحمولات المسائل الاصولية تكون من عوارض الادلة بعد فرض دليليتها، وأما نفس دليليتها فليست من محمولات المسائـل الاصولية ، اذ البحث عن دليلية

الدليل، ضرورة[١] أن البحث في المسألة[٢] ليس عن دليلية الادلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها.

الدليل بحث عن حجيته، والبحث عن حجيته ليس بحثاً عن حالاته حتى يكون مسألة أصولية، وانما هو بحث كلامي، فان علم الكلام هو المتكفل لحجية الكتاب والسنة وغيرهما كمالايخفى. نعم البحث عن دليلية الدليل بمعنى الخبر الحاكي للسنة بحث عن عوارضه، لكنه خارج عن البحث عن عوارض نفس الدليل وهو المحكي أعني السنة، وسيأتي لهذا مزيد توضيح عند قول المصنف: «ضرورة أن البحث ... الخ».

١) تعليل لقوله: «لايكاد يفيد» وايراد على ما أفاده صاحب الفصول، وقد أفاده شيخنا الاعظم بقوله: «ولاحاجة الى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل» وحاصله: أن ماتكلفه صاحب الفصول لادراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية بالتقريب المتقدم غير مفيد، لتوقفه ـ بعد تسليم صحته في نفسه وأن الموضوع ذوات الادلة ـ على كون الخبر من أحد الادلة حتى يكون البحث عن حجيته بحثاً عن عوارض الادلة، ومن المعلوم أنه ليس منها، أما عدم كونه من الثلاثة غير السنة فواضح. وأما عدم كونه من السنة، فلانها هي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، والخبر ـ على تقدير حجيته ـ يكون حاكياً عن السنة، لانفس السنة، والحاكي غير المحكي، والبحث عن حجية الحاكي أجنبي عن عوارض المحكي ـ أعني السنة ـ التي هي من الادلة، فلايكون البحث عن حجية الخبر مسألة أصولية، هذا.

٢) يعني: أن البحث في مسالة حجية خبر الواحد ليس بحثاً عن دليلية الخبر بمعنى السنة، بل بحث عن دليلية الخبر الحاكي عن السنة، ومن المعلوم مغايرة

كمـا لايكاد يفيد عليه[١] تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة الـى أن السنة - و هي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت [يثبت] بالخبر الواحد أولا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة ؟ فان[٢] التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بهـا ليس

الحاكي للمحكي كما مر آنفاً .

١) أي : على ما اشتهر ، وهذا هو الوجه الثاني من وجوه دفع الاشكال المزبور، وقد اختاره شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «فمرجع هذه المسألة الىأن السنة أعني قول الحجة أو فعله أو تقريـره هل تثبت بخبر الواحد ، أم لايثبت الا بما يفيد القطع من التواتـر أو القرينة ، ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الادلة» وهذا الوجه مبني على ما اختاره (قده) كما أشرنا اليه سابقاً من جعل موضوع علم الاصول الادلة الاربعة بما هي أدلة ، وحاصله : أنه ـ بناء على هذا المذهب ـ لايلـزم خروج بحث حجية الخبر الواحد عن المسائل الاصولية و دخوله في المبادىء ، لان البحث عن حجية خبر الواحد حينئذ بحث عن عوارض السنة ، اذ معنى «أن خبر الواحد حجة أم لا» أنه هل تثبت السنة ـ وهي قول المعصوم أوفعله أوتقريره ـ بخبرالواحد أم لا؟ ومن المعلوم أنثبوت السنة به وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها، فيكون البحث عن حجية خبرالواحد بحثاً أصولياً، فلايلزم ـ من جعل موضوع علم الاصول الادلة الاربعة ـ خروج مسألة حجية خبرالواحد عن مسائل العلم.

٢) تعليل لقوله : «كما لايكاد يفيد» وجواب عن مختـار الشيخ الاعظم ، وقد أجاب عنه بوجهين أشار الىالاول منهما بقوله: «فان التعبد بثبوتها... الخ» وتوضيحه : أن ضابط المسألة الاصولية كثيرها ـ وهو ما يكون نفس محمول

من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها[١] كما لايخفى. مع أنه[٢]

المسألة من عوارض موضوع العلم، والا فلايكون من مسائله ـ لاينطبق على مسألة حجية الخبر، وذلك لان البحث عن ثبوت السنة بالخبر بحث عن عوارض السنة المشكوكة لا نفس السنة الواقعية، فقولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا» معناه: أنه هل تثبت السنة المشكوكة بخبر الواحد أم لا؟ ومن المعلوم أن موضوع علم الاصول هو السنة الواقعية لا المشكوكة، وحينئذ فما يكون من الادلة ـ وهو السنة الواقعية ـ لايكون حجية الخبر من عوارضه، ومايكون حجية الخبر من عوارضه ـ وهو السنة المشكوكة ـ لايكون من الادلة، فلا يكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن عوارض موضوع علم الاصول حتى يكون من مسائله.

١) هذا الضمير والضمائر الاربعة المتقدمة راجعة الى السنة.

٢) أي: مع أن التعبد بثبوت السنة، وهذا اشارة الى الجواب الثاني عن الشيخ الاعظم (قده) وتوضيحه: أنه ـ بعد تسليم رجوع البحث عن حجية الخبر الى البحث عن عوارض السنة ـ لايمكن المساعدة على ما أفاده (قده) أيضاً، وذلك لان ضابط كون قضية من مسائل علم هو أن يكون نفس المبحوث عنه ـ أعني المحمول في تلك القضية ـ من عوارض موضوع العلم، فلاتعد تلك القضية من مسائل العلم اذا كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم، فاذا كان هناك قضية وكان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم لم تعد تلك القضية من مسائل ذلك العلم، والمقام كذلك، فان المبحوث عنه هو حجية الخبر، ومن لوازمها ثبوت السنة، فليس ثبوت السنة بالخبر في مسألة حجية الخبر نفس المبحوث عنه، وانما هو من لوازمه.

لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية[١] الخبر (*)، والمبحوث عنه

١) بيان للموصول في «لما يبحث» وضمير «عنه» راجع الى الموصول، يعني: أن التعبد بثبوت السنة لازم لحجية الخبر الذي يبحث عنه في هذه المسألة.

(*) ولا يندفع الاشكال أيضاً على ما ذهب اليه شيخنا الأعظم (قده) في حجية خبر الواحد من أن المجعول فيه وجوب العمل لا نفس الحجية كما هو مذهب غيره، اذ وجوب العمل - مضافاً الى أنه ليس حكماً أصولياً - يكون من عوارض الخبر لا السنة، وثبوت السنة من لوازم وجوب العمل بالخبر.

وبالجملة: لا فرق في عدم ارتفاع الاشكال بين كون المجعول في خبر الواحد نفس الحجية وبين كونه وجوب العمل.

ولا بأس بالتكلم حول ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في دفع الاشكال من «أن مرجع البحث عن حجية الخبر الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد وعدمه، وهذا بحث عن عوارض السنة، فتندرج مسألة حجية الخبر في المسائل الاصولية» فنقول: ان أريد بثبوتها بالخبر علية الخبر للعلم الوجداني بثبوتها، ففساده غني عن البيان، اذ موضوع البحث هو خبر الواحد غير العلمي، فالخبر الموجب للعلم بالسنة كالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة القطعية خارج عن محل الكلام.

وان أريد بثبوتها به علية الخبر لوجودها تكويناً فهو أوضح فساداً من سابقه، لان الخبر حاك عن السنة، والحاكي متأخر رتبة عن المحكي، فلو كان الخبر علة لوجود السنة تكويناً لزم تأخر العلة عن المعلول، ولزم أيضاً أن يكون البحث حينئذ عن وجود الموضوع بمفاد كان التامة، لا عن عوارضه التي هي بمفاد كان الناقصة. ولا ريب في أنه (قده) لم يرد شيئاً من هذين الوجهين.

وان أريد بثبوتها به ثبوتها تعبداً - وهو مراده ظاهراً - بأن يرجع البحث عن

. . . .

. . . .

حجية خبر الواحد الى البحث عن ثبوت السنة به تعبداً، فيرد عليه مافي المتن من أن الثبوت التعبدي وان كان من العوارض، لكنه من عوارض الخبر لا من أحوال السنة وعوارضها .

وان أريد بثبوتها ماوجهه بـه بعض المحققين (قده) في حاشيته على المتن بقوله : «ان ايجاب تصديق العادل حيث انه بعنوان المؤدى هو الواقع كماهو مقتضى عنوان التصديق ، فـلا محالة يكون المؤدى وجوداً عنوانياً للواقـع ، والواقع موجود عنواناً بـه ، فاذا كان موضوع المسألة هي السنة صح البحث عن عارضها وهو ثبوتها العنواني بالخبر، كماأن الموضوع للمسألة اذا كان هو الخبر صح البحث عـن عارضه وهو كونه ثبوتاً عنوانياً للسنة ، فـان الثبوت العنواني له نسبة الى الطرفين، الا أن ماذكرنا يصحح امكان جعل المسألة باحثة عما ينطبق على عوارض السنة ، والا فالبحث المتداول في الاصول هو البحث عن عارض الخبر ، فانه الموضوع للمسألة ، فتدبر ، فانه حقيق به » .

وملخص مـا أفاده : أن تنزيـل الخبر منزلة السنة يوجب عروض عنوان ـ وهو السنة ـ للخبر ، كعروض عنوان الاسد لزيد بسبب تشبيهه بالاسد، وبعد تعنون الخبر بعنوان السنة يبحث عن ثبوت السنة بالخبر، فمرجع البحث عن حجية الخبر حينئذ الى البحث عن ثبوت السنة التي هي عنوان ثانوي تنزيلي للخبر .

ففيه أولا: أن هذا التوجيه مبني على أن يكون مفاد أدلة حجية الخبر تنزيل الخبر منزلة السنة ، وليس الامر كذلك، اذ المبنى الصحيح حجية الاخبار ببناء العقلاء ، فليس في البين الا الطريقية ، فمـع الاصابة يتنجز بهـا الواقـع ، ومـع

. . . .

. . . .

الخطأ يكون المكلف معذوراً ، وليس في البين تنزيل أصلا . ولو قلنا بالجعل في حجية الاخبار فليس المجعول الا نفس الحجية أو تتميم الكشف أو الوجوب الطريقي ، ولا مساس لشيء منها بالتنزيل .

وثانياً: أنه ـ بعد تسليم التنزيل المزبور ـ لاوجه لجعل الموضوع في مسألة حجية الخبر عنوانه الثانوي التنزيلي أعني السنة .

اذ فيه ـ مضافاً الى أنه توجيه بعيد عن الاذهان ولم يتعرض له الباحثون عن حجية الخبر ـ أنه ليس الكلام في حجية السنة ، لانها مفروغ عنها ، مع أن للبحث عنها مقاماً آخر .

وان أريد بثبوتها تنجز السنة بالخبر بأن يكون مرجع البحث عن حجية الخبر الى تنجز السنة به .

ففيه: أن المنجزية من عوارض الخبر لا السنة، وتضايف منجزيته ومتنجزيتها لايصحح ذلك ، لتغاير حيثيتهما، فان المبحوث عنه في حجية الخبر هو حيثية التنجيز، لاتنجز السنة وان كان ذلك من لوازم التنجيز ، لكنه لايعبأ به بعد عدم كون السنة موضوع الحجية .

فالصواب انكار انحصار موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة والالتزام بأنه كلي ينطبق على جميع موضوعات مسائله ، أو انكار الموضوع لعلم الاصول رأساً ، ودعوى : أن هذا العلم عبارة عن جملة من قضايا متشتتة يترتب عليها القدرة على الاستنباط ، وموضوعات تلك القضايا نفس موضوع العلم عيناً ومفهوماً كما تقدم في الجزء الاول من هذا الشرح، وعليه فيسهل اندراج مسألة حجية الخبر في علم الاصول .

في المسائل انما هو الملاك في أنها[١] من المباحث أو من غيرها[٢] [غيره] لاما هو لازمه[٣]، كما هو واضح .

وكيف كان[٤] فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر، واستدل[٥] لهم بالايات الناهية[٦] عن

١) أي : أن المسائل من المباحث .

٢) معطوف على «المباحث» والضمير راجع الى المباحث ، فالصواب تأنيثه كما في بعض النسخ ، والواو في « والمبحوث عنه » للحال ، يعني : أن الملاك في عد قضية من مسائل فن هو كون محمولها ـ وهو المبحوث عنه فيها ـ أولا وبالذات من عوارض موضوع ذلك الفن ، فلايكفي في عدها من مسائله كون لازم المبحوث عنه فيها من عوارضه ، كالتعبد بثبوت السنة ـ الذي هو لازم السنة ـ بحجية الخبر التي هي محمول مسألة حجية الخبر ، هذا . وكان الانسب سوق العبارة هكذا : «مع أنه لازم لحجية الخبر المبحوث عنها، والملاك في أن القضية من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه لا ما هو لازمه» .

٣) أي : لازم المبحوث عنه ، والمراد باللازم هنا ثبوت السنة .

٤) أي : سواء كان موضوع علم الاصول هو الكلي أم خصوص الادلة الاربعة فالمحكي ... الخ .

٥) قال الشيخ الاعظم (قده): «أما حجة المانعين فالادلة الثلاثة، أما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ، والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الاسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد» .

٦) كقوله تعالى : «ولاتقف ماليس لك به علم» [١] وقوله تعالى: «ان يتبعون

(١) الاسراء، الاية : ٣٦ .

اتباع غير العلم ، والروايات الدالة على رد مالم يعلم أنه قولهم [١] عليهم السلام ،أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان [٢] ، أو

الا الظن وان الظن لايغني من الحق شيئاً» [١] وغير ذلك من الايات الدالـة على ذم من يعتمد على الظن .

١) قال الشيخ الاعظم : «وأما السنة فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر غير المعلوم الصدور الا اذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة» مثل ماروواه [٢] في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال : «أقرأني داوود بن فرقد الفارسي كتابه الى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه عليه السلام ، فقال : نسئلك عن العلم المنقول الينا عن آبائك وأجدادك قـد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه اذا أفرد اليك فقد اختلف فيه ، فكتب عليه السلام وقرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه ، وما لم تعلموا فردوه الينا» وفي البحار نقلا عن البصائر«اذا نردّ اليك» ، وفي البصائر بتخفيف «نرد» ولم يظهر معنى محصل لهذه الجملة على النسخ الثلاثة، اذ مورد السؤال انما هو فرض اختلاف الحديثين ، فتأمل .

٢) قال الشيخ الاعظم : «والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد من كتاب الله ومن السنة المعلومة ، فتدل على المنع عن العمل بالخبر المجرد عـن القرينة مثل مـا ورد في غير واحد مـن الاخبار أن النبي«ص» قال: ماجاءكم عني ما لايوافق القرآن فلم أقله [٣]، وقول أبي جعفر

---

(١) النجم ، الاية : ٢٨ .

(٢) المستدرك، ج ٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به، الحديث: ١٠.

(٣) الوسائل ، ج ١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ١٥ .

لم يكن موافقاً للقرآن اليهم[١]، أو على بطلان مالا يصدقه كتاب الله[٢] أو على أن مالا يوافق كتاب الله زخرف[٣]، أو على النهي[٤] عن قبول

وأبيعبدالله عليهما السلام: لاتصدق علينا الا ماوافق كتاب الله وسنة نبيه[١]. وقوله: اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أوشاهدين من كتاب الله فخذوا به، والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ... الخ»[٢].

١) كقول الصادق عليه السلام لمحمد بن مسلم: «يا محمد ما جاءك في رواية من بر أوفاجر يوافق القرآن فخذ به وماجاءك في رواية من بر أوفاجر يخالف القرآن فلاتأخذ به»[٢]، وقوله: «اليهم» متعلق بـ «رد ما لم يعلم».

٢) قال الشيخ الاعظم: «وقوله ـ أي الصادق عليه السلام ـ ما جاءكم من حديث لايصدقه كتاب الله فهو باطل»[٤].

٣) قال الشيخ (قده): «وقول الصادق عليه السلام: كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة، وكل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف»[٥].

٤) قال الشيخ (قده): «وصحيحة هشام بن حكم عن أبي عبدالله عليه السلام: لاتقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث

---

(١) المصدر المتقدم، الحديث: ٤٧.

(٢) المصدر المتقدم، الحديث: ١٨.

(٣) المستدرك، ج٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٥.

(٤) رواه في المحاسن، ج١، ص٢٢١، ونقله عنه في البحار ج٢، ص٢٤٢.

(٥) الوسائل، ج١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩، ص١١٤.

. . . .

لم يحدث بها ، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (*) ، والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة» .

(*) صدر الحديث كما في رجال الكشي ص١٩٥ في ترجمة المغيرة بن سعيد وفي البحار نقلا عنه ـ مع تلخيص في السند ـ هكذا : « حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالا: حدثنا سعد بن عبدالله ، قال : حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبدالرحمان: ان بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر انكارك لما يرويه أصحابنا؟، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم : أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا تقبلوا...» الحديث .

والتعبير عنها بالصحيحة كما في الرسائل ـ مع الجهل بحال الحسين بن الحسن بن بندار، اذ لم يرد في شأنه غير أنه من أصحاب سعد، وعدم التصريح بوثاقة محمد بن قولويه ـ اما الاستظهار وثاقة محمد من كلام النجاشي، حيث قال في ترجمة ابنه جعفر: «وكان أبوه من خيار أصحاب سعد».

واما لما حكي عن السيد بن طاووس (قده) من: «أنه روى في ترجمة الحسن بن علي بن فضال رواية عن محمد بن قولويه عن سعد بن عبدالله القمي عن علي بن الريان عن محمد بن عبدالله بن زرارة بن أعين ، ثم قال : اني لم أستشبت حال محمد بن عبدالله بن زرارة ، وباقي الرجال موثقون » بناء على ارادة الثقة من الموثق كما قيل[1].

واما لاستفادة التوثيق العام من عبارة كامل الزيارات ، كما ادعى صاحب

---

(١) تنقيح المقال ، ج ٣ ، ص ١٧٥ .

حديث الا ما وافق الكتاب أو السنة، الى [أو] غير ذلك(١). والاجماع

١) كالاخبار الامرة بطرح ما خالف كتاب الله وسنة نبيه مثل رواية محمد بن مسلم المتقدمة عن الصادق عليه السلام وغيرها. والحاصل: أن هذه الروايات بألسنتها المتشتتة تنفي اعتبار خبر الواحد المجرد عن أحد القيود المزبورة فيها من وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، فان الرد كناية عن عدم الحجية. قال الشيخ الاعظم في تقريب الاستدلال بالروايات المتقدمة ـ : « والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الاخذ بمخالفة

الوسائل صراحتها فيه، حيث قال في الفائدة السادسة من الخاتمة(١) بعد استظهار ذلك من عبارة تفسير علي بن ابراهيم مالفظه: « وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه، فانه صرح بما هو أبلغ من ذلك في أول مزاره » وتثبت وثاقة محمد بن قولويه حينئذ، لوقوعه في أسناد كامل الزيارات، هذا.

لكن في الاول: أن دلالة لفظ « من خيار أصحابنا » على التوثيق لايخلو من تأمل كما يظهر من مراجعة بداية الدراية لشيخنا الشهيد قدس سره.

وفي الثاني: أن دلالة « موثقون » على ما هو محل الكلام من كون الراوي عدلا اماميا ـ حتى تتصف روايته بالصحة ـ لايخلو من التأمل أيضاً، اذ التوثيق أعم من ذلك. مضافاً الى احتمال كونه اجتهاداً من السيد بن طاووس قدس سره.

وعليه، فينحصر وجه توصيف الرواية بالصحة باستظهار التوثيق العام من عبارة كامل الزيارات، لكن هذا الاستظهار مبني على كون عبارة المزار « ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم، اذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم...الخ» وأما ان كان «اذا كان» دون «اذ» فلا تدل على التوثيق العام، ولم نظفر الى الان بنسخة مشتملة على كلمة «اذ».

---

(١) الوسائل، ج ٢٠، ص ٦٨.

المحكي عن السيد في مواضع من كلامه[١]، بل[٢] حكي عنه أنه[٣] جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة (*) .

الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع ، اذ لايصدر من الكذابين عليهم عليهم السلام مايباين الكتاب والسنة كلية ، اذ لايصدقهم أحد في ذلك ، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة ... الخ » .

١) قال الشيخ الاعظم : « وأما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى (قده) في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس ... الخ » .

٢) اضراب عن حكاية الاجماع، والغرض جعل بطلان العمل بالخبر الواحد فوق كونه اجماعياً ، بل من المسلمات .

٣) أي : حكي عن السيد أنه جعل الخبر الواحد بمنزلة القياس في كونه باطلا ، وأن تركه كان معروفاً من مذهب الشيعة كمعروفية ترك العمل بالقياس عندهم .

(*) وقد يستدل على حرمة العمل به بأصالة عدم الحجية ، ويتوجه عليه : أنه ان أريد بها الاصل العملي وهو الاستصحاب مثلا ، ففيه : أنه مع الدليل الاجتهادي من الايات والروايات لاتصل النوبة اليه . وان أريد بها القاعدة المستنبطة من الادلة الاربعة ـ كما عليه شيخنا الاعظم في تأسيس الاصل على حرمة العمل ـ فلا حاجة الى ذكره مع وجود تلك الادلة وبيانها بصورة مفصلة، الا أن يكون ذكرها سنداً لتلك القاعدة ، فتدبر .

و الجواب أما عن الايات[١] ، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من اطلاقاتها [اطلاقها][٢] هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لاما يعم الفروع الشرعية ، ولو سلم عمومها لها[٣] ، فهي مخصصة بالادلة الاتية [الدالة] على اعتبار الاخبار .

١) قد أجاب عن الايات الناهية عن العمل بغير العلم بوجوه ثلاثة :

الاول : ما أفاده بقوله : «فبأن الظاهر» وحاصله : أن ظاهر الايات الناهية بقرينة المورد هو اختصاص النهي عن اتباع غير العلم بأصول الدين ، فان قوله تعالى - في مقام ذم الكفار : «ان يتبعون الا الظن» - ورد عقيب قوله تعالى : « ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى ، وما لهم به من علم[١]» .

٢) أي : اطلاق الايات ، وهذا هو الجواب الثاني ، وحاصله : أن المورد ان لم يكن قرينة موجبة لظهور الايات في الاختصاص بأصول الدين ، فلاأقل من كونه موجباً لاجمالها من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، فلابد حينئذ من الاخذ بالقدر المتيقن من اطلاقها وهو خصوص أصول الدين .

٣) أي : ولو سلم عموم الايات الناهية للفروع الشرعية فهي . . . الخ وهذا هو الجواب الثالث ، وتوضيحه: أنه - بعد تسليم عمومها للفروع ، وبعدم كون موردها أعني أصول الدين قرينة موجبة لظهورها في الاختصاص بالاصول ولاموجبة لاجمالها - نقول : لامانع من عموم الايات الناهية للفروع بعد كون مادل على حجية خبر الواحد أخص من تلك الايات ، فيخصص به عموم الايات ، هذا ، بل قيل بحكومة أدلة حجية الخبر على الايات الناهية . بل قيل بورودها عليها ،

(١) النجم ، الاية: ٢٧و٢٨ .

وأما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فانها أخبار آحاد[١].

لايقال[٢]: انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى،

لكنهما محل اشكال، بل منع، والتفصيل في محله.

قال شيخنا الاعظم: «والجواب أما عن الايات، فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيىء من الادلة». أقول: قوله: «بعد تسليم دلالتها» اشارة الى المناقشة في اطلاق الايات أو عمومها للظن في الفروع، اذ يمكن الخدشة في اطلاقها بقرينة موردها كما عرفته، فما أفاده المصنف من الوجه الثالث مستفاد من كلام الشيخ (قدهما) أيضاً.

١) غرضه: أن الاستدلال بالاخبار على عدم حجية خبر الواحد غير مستقيم، لاستلزامه الدور المحال، ضرورة أن عدم حجية خبر الواحد - الذي هو مفروض البحث - موقوف على حجية الروايات المشار اليها بطوائفها، اذ لو لم تكن حجة لم يمكن التشبث بها لاثبات عدم اعتبار خبر الواحد، وحجية هذه الروايات موقوفة على حجية مطلق خبر الواحد، اذ لو لم يكن حجة لما صح الاستدلال بهذه الاخبار على عدم حجية الخبر، فحجية خبر الواحد موقوفة على عدم حجية خبر الواحد وهكذا، وهذا هو الدور.

وان شئت فقل: ان الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية خبر الواحد يستلزم عدم حجية نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، ومايلزم من وجوده عدمه محال. ويستفاد هذا الجواب مما أفاده شيخنا الاعظم بقوله: «وأما عن الاخبار فعن الرواية الاولى، فبأنها خبر واحد، ولايجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد».

٢) الغرض من هذا الاشكال المناقشة فيما أجاب به المصنف (قده) عن

. . . .

الاخبار المتقدمة بأنها أخبار آحاد ، وأن الاستدلال بها على عدم حجية الخبر الواحد دوري، وحاصل الاشكال: أن الاخبار المتقدمة وان لم تكن متواترة لفظاً ولامعنى ، لكنها مع ذلك ليست أخبار آحاد ، ولتوضيحه نقول : ان للتواتر أقساماً ثلاثة :

الاول : التواتر اللفظي، وهوعبارة عن اخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم ، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله عليه السلام : «انما الاعمال بالنيات» كما ادعي تواتره ، أوبعضه كلفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه » وحديث الثقلين ، وروايات « من حفظ أربعين حديثاً » كما ادعي تواترها كما يظهر من شيخنا الاعظم حيث قال: «النبوي المستفيض بل المتواتر».

الثاني : التواتر المعنوي ، وهو اخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتمال كل منها على معنى مشترك بينها سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولا عليه بالدلالة المطابقية كالاخبار بأن «الهرة طاهرة» أو «أنها نظيفة» أو أن «السنور نظيف» وهكذا، حيث ان المتواتر في كل قضية هو معناها المطابقي أعني طهارة الهرة . ولايبعد دعوى تواتر ماورد منطوقاً في انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، مع القطع بتواتر مجموع مادل على ذلك منطوقاً ومفهوماً(١). أم بالدلالة التضمنية، مثل ماورد في حرمان الزوجة عن بعض التركة، فان نفس الحرمان في الجملة متواتر، وانما الخلاف فيما تحرم عنه(٢). أم بالدلالة الالتزامية كالاخبار الواردة في غزوات مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وحروبه ، فان كل واحدة من تلك الحكايات خبر واحد ، لكن اللازم المترتب على مجموعها وهي شجاعته عليه السلام

(١) راجع الوسائل ، ج ١ ، الباب الثامن والتاسع من أبواب الماء المطلق .
(٢) راجع الوسائل، ج ١٧، الباب السادس من أبواب ميراث الازواج.

. . . .

متواتـر .

الثالث : التواتر الاجمالي، وهو اصطلاح جديد من المصنف ولم نعثر عليه في كتب الدراية ، وقد فسره في حاشية الرسائل في مقام الجواب عن الاخبار المتقدمة بقوله : «وأما عن الاخبار ، فبأن غاية تقريب الاستدلال بها أن يقال : انها وان لم تكن متواتـرة لفظاً ولامعنى لاختلافها بحسبهما كما لايخفى ، الا أنه يقطع بصدور بعضها اجمالا بحيث يستحيل عادة أن يكون كلها كاذبة ، وهو كاف في المنع ، ولايخفى أن قضية ذلك أن يؤخذ بأخص الطائفة التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكل» وحاصله : أن التواتر الاجمالي هو صدور جملة من الاخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً، والعلم اجمالا بصدور بعضها .

اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة ، تعرف أن الاخبار المتقدمة وان لم ينطبق عليها حد التواتر اللفظي ، لاختلاف ألسنتها ، ولا المعنوي ، لورود بعضها في حكم الخبرين المتعارضين بحيث يختص الحكم بعدم حجية المخالف للكتاب بباب التعارض، ولاربط له بعدم حجية خبر الواحد مطلقاً وان لم يكن له معارض، كما أن بعضها الاخر الدال على عدم حجية خبر الواحد لم يثبت تواتره حتى يتمسك به لاثبات المطلوب .

ولكن تندرج في المتواتر الاجمالي، للعلم بصدور بعضها، فيثبت بمجموعها ما هو الجامع بين الكل وما هو أخص مضموناً كعنوان «المخالف للكتـاب» الذي تضمنه جميع الطوائف المتقدمة ، فليست تلك الاخبار بالنسبة الى هـذا القدر الجامع أخبار آحاد حتى يتجه اشكال اثبات عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد، وانما هي أخبار متواترة موجبة لحصول العلم، للعلم بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب. وعليه فالمقام ليس من قبيل انكار حجية خبر الواحد بالخبر

الأ أنها متواترة اجمالا (*)، للعلم(١) الاجمالي بصدور بعضها لامحالة.

فانه يقال: انها وان كانت كذلك(٢)، الا أنها لا تفيد الا فيما توافقت عليه(٣)،

الواحد بل من باب انكار حجية ما يفيد الظن بما يفيد العلم.

١) تعليل لقوله: «متواترة اجمالا» وبيان للتواتر الاجمالي، وقد عرفت توضيحه.

٢) أي: متواترة اجمالا، توضيح ما أفاده في الجواب عن استدلال المنكرين هو: أن اشكال كونها أخبار آحاد وانكان مندفعاً بأن التمسك ليس بكل واحد منها حتى يلزم الخلف بدعوى كون كل منها خبر واحد، وانما هو بالمجموع المفروض تواتره اجمالا، ولكن ـ مع ذلك ـ لايثبت دعوى النافين، اذ هي أخص من مدعاهم ـ الذي هو سلب الحجية عن خبر الواحد رأساًـ، ضرورة أن مقتضى العلم الاجمالي بصدور بعضها هو الاخذ بالقدر المتيقن منها، وهو أخصها مضموناً، ومن المعلوم أن أخصها مضموناً هو المخالف للكتاب والسنة معاً، فيختص عدم الحجية بذلك بنحو القضية السالبة الجزئية، وهذا لايضر بمدعى المثبتين الذي هو اعتبار خبر الواحد في الجملة، أي بنحو الايجاب الجزئي، فلهم القول بحجية ماعدا المخالف للكتاب والسنة.

٣) الضمير راجع الى الموصول في «فيما توافقت» المراد به الخبر المخالف

(*) الحق أن تواترها معنوي، لدلالة مجموعها تضمناً والتزاماً على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، فان الكل متفق على عدم حجية الاخبار المخالفة لهما، اذ مع عدم الدلالة ـ ولو التزاماً ـ على ذلك لايتفق الكل على مضمون واحد، ولا يجدي مجرد التواتر الاجمالي بدونه كما أفاده المصنف بقوله: « الا فيما توافقت عليه »، فالتواتر الاجمالي يراد به هنا خصوص المعنوي منه.

وهـو[1] غير مفيـد في اثبات السلب كلياً ، كما هـو[2] محل الكلام ومورد النقض والابرام ، و انمـا تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به[3] ليس بضائر[4]، بل لامحيص عنه[5] في باب المعارضة .

للكتاب والسنة معاً، اذ هو الذي توافقت الاخبار المتقدمة على عدم حجيته بنحو السلب الجزئي.

١) أي : وما توافقت الاخبار عليه غير مفيد في اثبات المدعى وهو عدم حجية أخبـار الاحاد مطلقاً ، وجه عدم الافادة ما عرفتـه من أن أخص مضامينها ـ الذي يتعين الاخذ به ـ هو الخبر المخالف للكتاب والسنة ، لا كل خبر واحد، والمدعى هو الثاني ، فيكون الدليل أخص من المدعى .

٢) أي : كما أن السلب كلياً محل الكلام ومورد البحث .

٣) أي: والالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بضائر.

٤) اذ لامنافاة بين مادل على عدم الحجية بنحو السلب الجزئي ، وبين ما دل من الروايات على الحجية بنحو الايجاب الجزئي ـ على ما سيأتي بيانها ـ اذ من الواضح أنه لامنافاة بين الايجاب والسلب الجزئيين .

وبالجملة : فالالتزام بالتواتر الاجمالي في الاخبار المشار اليها الدالة على عدم حجية الخبر الواحد غير قادح بحجيته في الجملة .

٥) أي : لامحيص عـن عدم حجية الخبر المخالف للكتـاب والسنة عند المعارضة ، يعني : أنه لابد للقائل بحجية الخبر الواحد من الالتزام أيضاً بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في صورة التعارض، لما سيأتي في باب

وأما عن الاجماع[١] فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به[٢] غير قابل، خصوصاً في المسألة[٣]

التعادل والترجيح من تسالمهم على تقديم الخبر الموافق للكتاب وطرح المخالف له، وعليه، فطرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه سواه قلنا بحجية خبر الواحد في الجملة أم لم نقل. وقد اتضح وجه الاضراب عن قوله: «والالتزام به ليس بضائر»، وأن وجهه تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فانه مما لامحيص عنه هناك.

١) أجاب عن دعوى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد بوجوه أربعة: الاول ماأشار اليه بقوله: «فبأن المحصل منه ...» وحاصله: أن الاجماع المدعى اما محصل واما منقول. أما المحصل فغير حاصل، لوجهين: الاول: أنه يمتنع تحصيل الاجماع مع مخالفة جمع من الاساطين كما سيظهر. وقد تعرض له الشيخ بقوله: «وأما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي فبأنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع». الثاني: أنه ـ بعد تسليم تحقق الاجماع ـ لايمكن الاستناد اليه، لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المتقدمة المستدل بها على عدم حجية خبر الواحد، فيصير الاجماع مدركياً ولو احتمالا كما لايخفى. وأما الاجماع المنقول، فلايصلح للاستدلال به في شيء من المقامات، لعدم حجيته رأساً كما عرفت سابقاً.

٢) متعلق بـ «غير قابل».

٣) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن دعوى الاجماع، وهو اشكال على خصوص الاجماع المنقول، وحاصله: أنه ـ لو أغمضنا عن عدم حجية الاجماع المنقول في جميع المقامات وبنينا على حجيته في بعضها ـ لا يمكن الالتزام بحجيته في خصوص المقام، للزوم المحال على كلا تقديري

كما يظهر وجهه(١) للمتأمل . مع أنه(٢)

حجية خبر الواحد وعدم حجيته . أما على تقدير عدم حجية خبر الواحد فواضح، لان هذا الاجماع المنقول به أيضاً من أفـراده ، فلايكون حجة ، اذ البناء على عدم حجية الخبر الواحد معناه الالتزام بعدم حجية الاجماع المنقول به أيضاً ، فكيف يثبت هو عدم حجية الخبر الواحد ، وبعبارة أخرى : اثبات عدم حجية الخبر الواحد بالاجماع المنقول به ـ على هذا التقدير ـ تحصيل للحاصل، وهو محال . وأما على تقدير حجية الخبر الواحد فلانه يلزم حينئذ حجية الاجماع المنقول، لكونه من أفراد الخبر الواحد، فيثبت بحجيته حجية كل خبر واحد ، ومنه نفس هذا الاجماع، فالتمسك به ـ على هذا التقدير ـ مبطل لنفسه ، وهو محال أيضاً .

وبالجملة : فالتمسك بالاجماع المنقول بالخبر الواحد لاثبات عدم حجية الخبر الواحد ـ على كل تقدير ـ باطل ، لانه مبطل لنفسه . ودعوى أن هـذا الاجماع لايشمل نفسه حتى يلزم المحال المذكور غير مسموعة ، اذ غايته عدم شمولـه لنفسه لفظاً ، أما حقيقة ـ أي بنحو القضية الطبيعية ـ فيشمـل نفسه ، لاتحادهما في الواقع ونفس الامر كما لايخفى ، فتدبـر . ويستفاد هذا الجواب من كلام شيخنا الأعظم: «والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد».

١) أي : وجه عدم قابلية الاجماع للاستدلال به في خصوص المسألة ، وقد تقدم توضيحه بقولنا : «أما على تقدير... الخ» .

٢) أي: مع أن الاجماع الذي ادعاه السيد وغيره معارض بمثله، وهذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الاجماع ، وتقريبه : وهن هذا الاجماع بسبب معارضته بالاجماع الذي نقله الشيخ وجماعة على حجية خبر الواحد، فلو كان الاجماع المنقول حجة في نفسه لم يكن حجة في المقام لاجل المعارضة كما

معارض بمثله، وموهون[1] بذهاب المشهور الى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالادلة الاربعة:

لا يخفى، وهذا الوجه مذكور في الرسائل أيضاً بقوله: «مع معارضته بما سيجيىء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة».

١) معطوف على «معارض» وهذا هو الوجه الرابع من وجوه الجواب عن الاجماع، وحاصله: أن الاجماع لايتحقق مع ذهاب المشهور الى خلافه، وهذا الوجه يستفاد أيضاً من كلمات شيخنا الاعظم، حيث قال: «وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين ...» ولايخفى أن الانسب تقديم هذا على الوجه الثالث بأن يقال: «مع أنه موهون ... ومعارض بمثله».

فصل

في الايات التي استدل بها، فمنها آية النبأ، قال الله تبارك وتعالى: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»، ويمكن تقريب الاستدلال بهـا من وجوه[1]

الايات التى استدل بها على حجية الخبر

١ـ آية النبأ

١) سبعة ذكرها في حاشية الرسائل، ونحن نذكر بعضها : الاول: من جهة مفهوم الوصف ـ بناء على ثبوت المفهوم له ـ ، بأن يقال : ان تعليق وجوب التبين على كون الخبر نبأ الجائي الفاسق يقتضي انتفاءه عند انتفاء وصف الجائي أعني فسقه، فكأنه قيل: «خبر الجائي الفاسق يجب التبين عنه» فان مفهومه «ان خبر الجائي غير الفاسق وهو العادل لايجب التبين عنه».

الثاني : من جهة مفهوم خصوص الوصف الخاص في المقام ـ كما اختاره في القوانين ـ وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف في سائر الموارد ، بأن يقال: ان وجوب التبين انما هو لاجل عدم الامن من تعمد الكذب في الفاسق، فهذه الخصوصية في وصف الفسق أوجبت له المفهوم، وهو أنه اذا انتفى انتفى وجوب

. . . .

التبين (*) .

الثالث : أن التبين المأمور به بقوله تعالى : «فتبينوا» هو التبين العرفي المفيد للاطمينان وان لم يفد القطع الوجداني بالواقع ، وخبر العادل بما أنه مفيد للاطمئنان ، فلايبقى معه موضوع لوجوب التبين والتفحص عرفاً بالنسبة اليه ، فيكون كما اذا أفاد خبره القطع الوجداني بالواقع، فانه لامعنى لوجوب التبين فيه، فكأنه قيل: «ان أخبركم من لايفيد قوله الاطمئنان ـ وهو الفاسق ـ بخبر فتبينوا » ، فان مفهومه أنه «ان أخبركم من يفيد قوله الاطمينان ـ وهو العادل ـ لم يجب التبين فيه» ، فالاية الشريفة في مقام بيان وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل تحصيل الاطمينان بصدق خبره، وعدم وجوبه في خبر العادل، لان الاطمينان بصدق خبره حاصل، فلاموضوع لوجوب التبين في خبر العادل، لان نتيجة التبين ـ وهو انكشاف صدق الخبر ـ حاصل في خبره .

الرابع : من جهة التعليل في الاية المباركة بخوف الوقوع في الندم ، فانه يقتضي اعتبار خبر العادل ، اذ لايترتب الندم الا على ما لايحسن ارتكابه عند العقلاء ، ومنه الاعتماد على خبر الفاسق بدون تبين، وهذا بخلاف الاعتماد على خبر العادل بدونه ، فانه ليس مما لايحسن ارتكابه حتى اذا انكشف خطاؤه ، وترتب عليه الندم ، اذ لايزيد خبر العادل على العلم الذي يعتمد عليه العالم ثم ينكشف خطاؤه ، فكأنه قيل : ان أخبركم من لايوجب الاعتماد على خبره خوف الوقوع في الندم ـ وهو العادل ـ فلايجب التبين عنه .

الخامس : التقريب المذكور في المتن وسيأتي توضيحه .

(*) ولعل تقريب الاستدلال بالاية الشريفة بما في الرسائل يرجع الى مفهوم الوصف، وحاصله: أن هنا وصفين: أحدهما: ذاتي وهو كونه خبر واحد،

. . . .

. . . .

والآخر عرضي وهو كون المخبر فاسقاً ، وتعليق وجوب التبين على الوصف العرضي دون الذاتي ظاهر في أن سبب الوجوب هو الوصف العرضي، اذ لو كان السبب هو الوصف الذاتي لم يكن وجه للعدول عنه الى العرضي، لتقدم الذاتي رتبة عليه . وعلى هذا فلابد من عدم وجوب التبين اذا كان المخبر عادلا ، وحينئذ يدور الامر بين وجوب القبول وهو المطلوب، والرد وهو باطل، لاستلزامه أسوئية حال العادل من الفاسق .

وبالجملة : فهذا الوجه لايخرج عن مفهوم الوصف ، لترتب عدم وجوب التبين في خبر غير الفاسق على انتفاء الوصف وهو فسق المخبر .

والاشكال عليه هو : عدم دلالة الوصف على المفهوم ، اذ التعليق على الوصف لايدل على كونه علة منحصرة، والمفروض توقف المفهوم على الانحصار المزبور .

وأما الايراد عليه « تارة بأن كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضية، فكل من عنواني - خبر الواحد - و- خبر الفاسق- عرضي، ويحتمل دخل كليهما في الحكم ، وذكر خصوص الفسق لعله من جهة الاشارة الى فسق الوليد . وأخرى: بأن تقييد موضوع وجوب التبين بأعم من العادل والفاسق أو بخصوص الفاسق ضروري، اذ لايعقل الاهمال الثبوتي، وحيث ان كلا من التقييدين محتمل، فلايدل ذكر الفاسق على تقيد الموضوع به حتى ينتفي وجوب التبين بانتفائه، لاحتمال أن يكون ذكره لنكتة مرت الاشارة اليه. وثالثة بالقطع بعدم دخل الفسق في وجوب التبين ، اذ لازمه حجية خبر غير الفاسق وان لم يكن عادلا كمن لم يرتكب المعصية في أول بلوغه مع عدم حصول ملكة العدالة له بعد ، وكذا

. . . .

. . . .

الصغير والمجنون».

ففيه ما لايخفى، اذ في الاول: أن المراد بالذاتي في المقام ليس هو الذاتي الايساغوجي، بل الذاتي البرهاني بمعنى كفايه تصور الموضوع وعدم الحاجة الى أمر خارجي في صحة الحمل عليه كامكان الانسان ، ومن المعلوم أن الخبر كذلك، لانه ـ في نفسه بدون لحاظ أمر خارجي معه ـ يحتمل الصدق والكذب، والمراد بالخبر الواحد هو هذا ، ومن المعلوم صحة حمل «واحد» على الخبر بدون لحاظ شيىء خارجي معه . وعلى هذا فالاتصاف بالواحد ذاتي للخبر ، بخلاف كونه خبرفاسق ، ضرورة عدم كفاية مجرد تصورخبريته في صحة حمل « خبر الفاسق » عليه .

الا أن يقال: انااتصاف الخبر بالواحد كاتصافه بالمتواتر انما هو بملاحظة المخبر وعدم بلوغه حـد التواتر ، فوصف الواحد كخبر الفاسق أيضاً عرضي للخبر لاذاتي له، لان ذاتيه هواحتمال صدق النسبة الخبرية وكذبها مع الغض عن المخبر. وأما اتصافه بالواحد فانما هو بملاحظة المخبر كاتصافه بالمتواتر. وعليه فاتصافه بكل من هذين الوصفين عرضي ، فتدبر .

وفي الثاني : أن عدم معقولية الاهمال الثبوتي لايقتضي ضرورية التقييد بأحد القيدين، لامكان الاطلاق بمعنى لحاظ الطبيعة بدون القيود والخصوصيات بحيث لو فرض امكان وجود الطبيعي مجرداً عنها لكان هو الموضوع للحكم وعليه فتقييده بالفاسق مع امكان اطلاق الخبر يدل على انتفاء الحكم عـن غير مورده ، والالزم لغوية ذكره .

وفي الثالث ـ مضافاً الى امكان دعوى عدم دخول خبر الصبي والمجنون في منطوق الاية حتى يدخل في مفهومها ، لعدم بناء العقلاء على العمل بخبرهما

أظهرها (*)

. . . .

وان لم يردع عنه الشارع ـ أن اطلاق المفهوم لهما يقيد بما دل على اعتبار العقل والبلوغ في الشاهد ، فلا منافاة بين المفهوم وبين خروج خبرهما عنه ، لانهما كسائر المطلقات والمقيدات . وأما من لايرتكب المعصية فان كانت العدالة نفس اجتناب المعاصي بداع الهي فهو عادل ومندرج في المفهوم ، وان كانت هي الملكة النفسانية فهو خارج عن اطلاق المفهوم كخروج خبر الصبي والمجنون عنه بالدليل ، ومن المعلوم أنه غير ضائر بأصل المفهوم .

وبالجملة : لايرد شيىء من هذه الايرادات على الشيخ (قده) فالايراد عليه هو ما مر من عدم دلالة الوصف على المفهوم .

(*) جعله في حاشية الرسائل غير خال عن الوجه، حيث قال فيها ما لفظه : «الموضوع هو النبأ لانبأ الفاسق، وعليه يكون مفهومه عدم اشتراط قبوله بالتبين عند انتفاء شرطه وهو اتيان الفاسق به كما هو واضح ، ويمكن أن يكون نظر من استدل بالآية من هذا الوجه الى ذلك ، والانصاف أنه لايخلو من وجه» .

أقول : كما يحتمل أن يكون الموضوع طبيعة النبأ كما أفاده (قده) ولها حالتان : احداهما كون الجائي بها فاسقاً، والاخرى عدم كون الجائي بها فاسقاً، ووجوب التبين حيث علق على اتيان الفاسق بها ينتفي بانتفائه ، فتكون القضية الشرطية ذات مفهوم ، لكون تعليق الحكم على الشرط شرعياً لاعقلياً كقوله : «ان رزقت ولداً فاختنه» كما هو واضح . كذلك يحتمل أن يكون الموضوع الجائي بالنبأ، فكأنه قيل : «الجائي بالنبأ ان كان فاسقاً وجب التبين عن خبره ، وان لم يكن فاسقاً فلايجب التبين عنه» . وكذلك يحتمل أن يكون الموضوع خصوص الفاسق ، فكأنه قيل : «الفاسق ان جاءكم بنبأ فتبينوا» . وعلى هذا

. . . .

. . . .

الاحتمال لامفهوم للاية ، لان تعليق وجوب التبين على مجيىء الفاسق بالنبأ عقلي لاشرعي ، ضرورة أن انتفاء وجوب التبين حينئذ انما هو لعدم موضوعه وهو مجيىء الفاسق بالنبأ .

ومع هذه الاحتمالات الثلاثة في الاية الشريفة وعدم المفهوم لها على الاحتمال الاخير لابد من ملاحظة ظهورها في أحد هذه الاحتمالات ، فان كان لها ظهور في أحدها أخذ به ، والا يعامل معها معاملة المجمل .

والظاهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الاخير، لوجهين :

أحدهما : وقوع مجيىء الفاسق موقع الفرض والتقدير، فهو المعلق عليه، لوقوعه تلو أداة الشرط .

ثانيهما: أن مجيىء الخبر عبارة أخرى عن الاخبار، لأنه شيىء آخر غير النبأ حتى يكون النبأ موضوعاً والمجيىء معلقاً عليه ، فمعنى الاية الشريفة حينئذ «ان أخبركم فاسق فتبينوا عن خبره» وهذا مثل قولهم: «ان جاءك زيد بخبر فصدقه أو تبين عنه» ، أو «ان أعطاك زيد درهماً فتصدق به» ، وغير ذلك من النظائر التي يكون انتفاء الجزاء فيها بانتفاء الشرط عقلياً . نعم ان كان معنى الاية : «ان كان الجائي بالخبر فاسقاً » أفاد المطلوب ، اذ مفهومه حينئذ «ان لم يكن الجائي به فاسقاً فلايجب التبين » حيث ان المعلق عليه هو فسق الجائي مع محفوظية مجيىء النبأ ، لكنه خلاف الظاهر ، لان الواقع تلو أداة الشرط كما عرفت هو مجيىء الفاسق المراد به اخباره .

ولو نوقش في ظهور الاية الشريفة في هذا المعنى الاخير ، فلا أقل من مساواته للاحتمالين الاولين، وعليه تكون الاية مجملة ، ولايصح الاستدلال بها

. . . .

. . . .

على حجية خبر الواحد وان حكي عن الفقيه الكبير كاشف الغطاء (قده) في أوثق الوسائل : «أنه لو أورد على الاية بألف ايراد فهو لايقدح في ظهورها في اعتبار خبر العادل» .

وكيف كان فماذكر من الاشكالات على المفهوم يرجع الى ناحية المقتضي .

وقد أورد عليه من ناحية المانع أيضاً بوجوه :

الاول : أن في الاية قرينة مانعة عن دلالة القضية الشرطية على المفهوم ، وتلك القرينة عموم التعليل في قوله تعالى : «أن تصيبوا قوماً بجهالة» حيث ان العلة تقتضي عدم حجية كل خبر غير علمي وان كان خبر عادل ، وهذه القرينة الحافة بالكلام تمنع عن انعقاد ظهوره في المفهوم وهو حجية خبر العادل، ولا أقل من صلاحيته للقرينية .

وبالجملة : فالعمل بالخبر غير العلمي معرض للوقوع في الندم ، فيجب التبين عنه، ومن المعلوم أن عدم تعمد العادل للكذب لايمنع عن غفلته وخطائه، فعدالته لاتدفع احتمال الخطاء الموجب لخوف الوقوع في الندم، فيجب التبين عن خبره كخبر الفاسق .

وقد اجيب عنه تارة بابتناء الايراد على ارادة عدم العلم من الجهالة ، لكن الظاهر أن المراد منها السفاهة ، اذ العمل بخبر الفاسق سفهي عند العقلاء ، بخلاف خبر العادل ، فان العقلاء يعملون بخبر الثقة فضلا عن خبر العادل .

والاشكال على ذلك بأن العمل بخبر الوليد لو كان سفاهة لما أقدم عليه

. . . .

. . . .

الصحابة ، مندفع بعدم علمهم بفسق الوليد أوغفلتهم عنه ، ولذا نبههم الله تعالى عليه .

وأخرى بعدم مانعية التعليل ـ ولو بارادة عدم العلم من الجهالة ـ عن المفهوم، اذ المفهوم ـ بناء على دلالة الاية الشريفة عليه ـ حاكم على عموم التعليل، حيث ان مقتضى حجية خبر العادل كونه علماً تعبدياً ، فهو خارج عن عموم التعليل موضوعاً ، ويكون حكومة المفهوم على عموم التعليل نظير حكومة الامارات على الاصول العملية .

وبالجملة : فلا يمنع عموم التعليل عن المفهوم ، هذا .

وأنت خبير بما في كليهما ، اذ في الاول : أن حمل الجهالة على السفاهة التي هي غير معناها الحقيقي بلا موجب بعد وضوح عدم بناء العقلاء على العمل بخبر غير علمي، وخروجه عن طريقتهم وكونه سفهياً عندهم ، ولايختص هذا البناء منهم بخبر الفاسق، بل يعم كل خبر لايفيد العلم أوالاطمينان وان كان خبر عادل. بل لايندفع الايراد بارادة السفاهة من الجهالة أيضاً ، لما عرفت من عدم بناء العقلاء على العمل بالخبر غير العلمي وان كان المخبر به عادلا، وأنهم يعدون العمل بغير العلم والاطمينان سفهياً .

وفي الثاني أولا: أن مقتضى أدلة حجية الخبر ليس جعل خبر العادل علماً تعبدياً حتى يكون خروجه عن عدم العلم موضوعياً ، بل أدلة حجيته ارشاد الى ماعليه العقلاء من بنائهم على العمل بخبر يفيد الوثوق والاطمينان كما تقدم في محله وسيأتي أيضاً انشاء الله تعالى .

. . . .

. . . .

وثانياً: أن الحكومة فرع وجود الحاكم- أعني المفهوم- وهوأول الكلام، اذ المفروض اكتناف المنطوق بعموم التعليل المانـع عن تحقق المفهوم ، أو الصالح للمنع عنه ، ومع احتفاف الكلام بذلك لاينبغي معاملة القطع بوجوده وجعله حاكماً على غيره .

فالمتحصل: أن اشكال مانعية عموم التعليل عن المفهوم لايندفع بما ذكر .

الوجه الثاني من الاشكال على الاستدلال بالاية الشريفة على المفهوم : أنه لـو أريد بالتبين العلم الوجدانـي كان هـو الحجة عقلا دون خبر الفاسق ، والامر بالتبين يكون ارشاداً اليه، فلا مفهوم له، لعدم دلالة الامرالارشادي عليه.

وان أريد به الوثوق وقع التهافت بين المنطوق والمفهوم بحيث لايمكن العمل الا بأحدهما وهـو المنطوق ، ولابد من رفع اليد عـن المفهوم لترتبه على المنطوق، تقريبه : أن مقتضى المنطوق بناء على ارادة الوثوق من التبين اعتبار خبر الفاسق الموثوق بـه ، ومقتضى المفهوم حجية خبر العادل وان لم يحصل الوثوق به كالخبر الصحيح المعرض عنه عند الاصحاب ، مع أنهم بين من اعتبر العدالة في حجيته ولـم يعمل بخبر الفاسق وان حصل الوثوق به ، وبين من اعتبر الوثوق في حجيته ولم يعمل بخبر العادل الذي لايوجب الوثوق كالرواية الصحيحة المعرض عنها ، فالجمع بين جواز العمل بالخبر الموثوق به وان كان راويه فاسقاً ـ كما هو مقتضى المنطوق ـ وجواز العمل بالخبر بمجرد كون راويه عادلا وان لم يحصل الوثوق به ـ كما هو مقتضى المفهوم ـ خرق لاجماعهم واحداث لقول ثالث، فلابد من طرح المفهوم، لتفرعه على المنطوق ، اذ لامعنى لبقاء المفهوم وسقوط المنطوق .

. . . .

. . . .

فالمتحصل: أن عدم امكان العمل بالمنطوق والمفهوم معاً ـ لاستلزامه خرق الاجماع ـ يوجب طرح المفهوم ، هذا .

ولكن قد ظهر مما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل المزبور : أنه لاتصل النوبة الى المفهوم حتى نلتزم بطرحه للتعارض.

مضافاً الى: أنه لا اجماع في المسألة، اذ مستند القولين أدلة حجية الخبر، لا الاجماع التعبدي. والى : ان الاجماع الذي لايجوز خرقه هو الاجماع على نفي القول الثالث ، وذلك غير ثابت ، فلا مانع حينئذ من احداث القول الثالث ، كما لم يكن مانع من احداث القول الثاني ، اذ لم يحدث القولان في آن واحد ، بل حدثا في زمانين .

فالمتحصل: أن اشكال التعارض بين المنطوق والمفهوم لايمنع عن المفهوم، لامكان العمل بهما معاً ، فيحكم بحجية خبر يوثق بــه وان كان مخبره فاسقاً ، وبحجية خبر يكون روايه عادلا وان لم يحصل الوثوق بـه لاعراض المشهور عنه ، هذا بناء على مذهب غير المشهور .

وأما بناء على مذهبهم من كون اعراضهم عن رواية موجباً لوهنها، فلامكان تخصيص المفهوم بغير مورد اعراضهم ، فلا منافاة بين المنطوق والمفهوم في الاخذ بهما، فالعمدة في الاشكال على المفهوم هو ماتقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل . هذا كله لو أريد بالتبين الوثوق .

ولو أريد به العلم ، فلا يلزم منه انتفاء المفهوم ، اذ المراد به تحصيل العلم لا العمل به حتى يقال : ان العمل بــه واجب عقلا لا شرعاً ، فلا مفهوم له ، بل المقصود وجوب تحصيل العلم، فينتفي عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ، فلايجب

. . . .

. . . .

تحصيل العلم عن نبأ العادل .

وبالجملة: فالتبين المأمور به سواء كان هو العلم أم الوثوق لايمنع عن المفهوم، بل المانع هو ما عرفت من احتفاف المنطوق بالتعليل .

الوجه الثالث من الاشكال على الاستدلال بالاية الشريفة على المفهوم : أنه ـ على تقدير دلالتها عليه ـ يلزم خروج المورد عنه ، بيان ذلـك : أن موردها وهو الاخبار عن ارتداد جماعة وهم بنو المصطلق لايثبت بخبر العدل الواحد، وخروج المورد أمر مستهجن عند أبناء المحاورة ، فيكشف عن عدم المفهوم للاية المباركة .

وفيه : أنه ينافي اطلاق المفهوم لا أصله ، حيث انه يدل على حجية خبر العادل مطلقاً ، وقد قيد هذا الاطلاق في مورد الارتداد بل في سائر الموضوعات أيضاً بضم عدل آخر وعدم الاكتفاء بعدل واحد، وهذا لاينافي حجية أصل المفهوم، فلو دلت الاية الشريفة في نفسها عليه لم يكن تقييد اطلاقه بالنسبة الـى مورده مانعاً عن تحققه .

فالمتحصل من جميع ماذكرنا : أن شيئاً من الاشكالات المذكورة لايمنع عن المفهوم، بل الاشكال فيه أولا من ناحية المقتضي، وثانياً من جهة المانع وهو عموم التعليل ، وقد مر الكلام فيهما مفصلا .

بقي هنـا شيىء ينبغي التنبيه عليه ، وهو : أنـه ـ بناء على تسليم المفهوم والاغماض عما فيه من الاشكالات ـ ليس المفهوم الا عدم وجوب التبين نفسياً أو شرطياً في العمل بخبر العادل سواء أفاد الظن أم لا، بل وان قام الظن على

أنه[1] من جهة مفهوم الشرط ،

---

١) أي: أن الاستدلال من جهة مفهوم الشرط، وهذا هو التقريب الخامس، وأظهريته من سائر الوجوه انما هي لسلامته من الاشكالات الواردة على سائر الوجوه الستة المذكورة في حاشية الرسائل. وتوضيحه: أن الموضوع في الاية الشريفة هو طبيعة النبأ ، وقد علق وجوب التبين عنه على كون الجائي به فاسقاً، فاذا انتفى الشرط ـ وهو مجيىء الفاسق بطبيعة النبأ لم يجب التبين عنه ، فكأنه قيل : « النبأ يجب التبين عنه ان جاء به الفاسق ، والنبأ لا يجب التبين عنه ان لم يجيء به الفاسق» وعلى هذا التقرير لا اشكال في استفادة حجية خبر العادل من الاية المباركة، لصدق المفهوم على خبره ، يعني : يصدق على خبره « أنه نبأ لم يجيء به الفاسق » ، ولا يرد عليه ما أورده الشيخ الاعظم قدس سره من «أن القضية الشرطية في الاية الشريفة سيقت لبيان تحقق الموضوع، فالمفهوم في الاية قضية سالبة بانتفاء الموضوع » . وجه عدم الورود : أن الشيخ قدس سره جعل الموضوع في قضية المنطوق مجيىء الفاسق بالنبأ ، فيرد عليه الاشكال الذي ذكره . وأما نحن فقد جعلنا الموضوع فيها النبأ ، وهو باق في قضية المفهوم أيضاً ، وسيأتي مزيد توضيح له .

والفرق بين هذه الوجوه الخمسة في تقرير الاستدلال: أن موضوع التبين في الاول هو وصف الفسق، وفي الثاني هو وصف الفسق في خصوص المقام، وفي الثالث هو عدم الاطمئنان العرفي في خبر الفاسق، وفي الرابع هو خوف الوقوع في الندم، وفي الخامس هو النبأ بما هو نبأ، لكن بشرط كون الجائي به فاسقاً.

خلافه ، فخبر العادل حجة مطلقاً ، وهذا مناف لما ذهب اليه من يقول بجعل المحرزية والوسطية في الاثبات في الامارات غير العلمية، فان الاستدلال بالمفهوم على هذا القول لا يخلو من الغموض ، لما عرفت من ظهور المفهوم في خلافه.

وأن[1] تعليق الحكم بايجاب التبين[2] عن النبأ الذي جيىء بـه على[3] كون الجائي به الفاسق [فاسقاً] يقتضي انتفاءه عند انتفائه .

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لايرد[4] أن الشرط في القضيـة

ومقتضى الوجهين الاولين أن وجود وصف الفسق في المخبر موجب للتبين في خبره مطلقاً يعني سواء حصل الاطمينان العرفي بقوله أم لا، وسواء خيف الوقوع في الندم اذا لم يتبين أم لا، وعدم وجوده فيه ـ كما في خبر العادل ـ لا يوجب التبين مطلقاً كما ذكر. ومقتضى الثالث أن عدم الاطمئنان العرفي بخبر المخبر موجب للتبين ، ووجوده لايوجبه سواء أكان المخبر فاسقاً أم لا . ومقتضى الـرابع أن خوف الوقوع في الندم ـ كما في خبر الفاسق ـ موجب للتبين ، وعدم خوفه ـ كما في خبر العادل ـ لا يوجبه . ومقتضى الخامس أن النبأ يجب فيه التبين ان كان الجائي به فاسقاً سواء خفف الوقوع في الندم أم لا ، وسواء حصل الاطمئنان العرفي بقوله أم لا ، ولايجب فيه التبين ان لم يكن الجائي به فاسقاً مطلقاً كما ذكر .

١) عطف تفسير للاستدلال بمفهوم الشرط .

٢) المستفاد من قول تعالى : « فتبينوا » وقوله تعالى : « عن النبأ » .

٣) متعلق بـ «تعليق» وضمير «به» في الموضعين راجع الى النبأ، و«الفاسق» أو«فاسقاً» خبر « كون»، و«يقتضي» خبر «أن» يعني: أن التعليق المذكور يقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً .

٤) وجه عدم الورود : أن الموضوع ـ بناء على هذا التقرير كما عرفته ـ هو النبأ بما هو نبأ ، وهو باق بعد انتفاء الشرط وهو مجيىء الفاسق ، لا أنـه النبأ الذي جاء به الفاسق حتى يكون الشرط ـ أعني مجيىء الفاسق ـ جـزء

لبيان تحقق الموضوع[١] ، فلا[٢] مفهوم لــه أو مفهومه السالبة بانتفاء

الموضوع ومحققاً له لينتفي الموضوع بانتفائه ، ولايثبت له مفهوم أو يكون مفهومه قضية سالبة بانتفاء الموضوع .

١) هذا أحد الاشكالين اللذين تعرض لهما شيخنا الاعظم (قده) وادعى أنه لايمكن الجواب عنهما، قال بعد تقريبين للاستدلال بالاية الشريفة ـ أي بمفهوم الشرط والوصف ـ: «ان الاستدلال ان كان راجعاً الى اعتبار الوصف ـ أعني الفسق ـ ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف ... الى أن قال: وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ، ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجيىء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لاجل عدم مايتبين، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما في قول القائل: ان رزقت ولداً فاختنه ... الخ» فراجع، ومقصوده (قده) بقوله : «وعدم التبين هنا لاجل عدم مايتبين» أن عدم وجوب التبين لاجل عدم وجود مايتبين ـ كماهو المستفاد من المفهوم ـ وهو قولنا : «ان لم يجيء الفاسق بالنبأ فلايجب التبين فيه» لايثبت عدم وجوب التبين فيما اذا كان الجائي به عادلا كما لايخفى .

٢) يعني : بعد أن كان الشرط مسوقاً لبيان الموضوع ، فلايبقى للاية دلالة علــى المفهوم ، لان المفهوم عبارة عن نفي المحمول ـ وهو الحكــم ـ عن الموضوع المذكور في القضية اذا لم يتحقق الشرط مثلا، كنفي وجوب الاكرام عن زيد عند عدم تحقق الشرط ـ وهو المجيىء ـ في قولنا : «ان جاء زيــد وجب اكرامه» الراجع الى قولنا : «زيد واجب الاكرام ان جاء» فان مفهومــه «زيد غير واجب الاكرام ان لم يجيء» . وعلى هذا فالاية الشريفة لاتدل على المفهوم ، لان الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق ، وهو منتف ، لاطبيعة النبأ حتى يكون باقياً لتدل قضية المنطوق على المفهوم ، وحينئذ فلايستفاد منها أن

. . . .

خبر العادل لايجب فيه التبين ، اذ من المعلوم أن عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس مفهوماً لوجوب التبين في خبر الفاسق ، اذ المفروض انتفاء نبأ الفاسق ـ الذي هو الموضوع في المنطوق ـ في خبر العادل.

والحاصل : أنه اذاكان الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع ـ كما اشتهر ـ فبناء على عدم دلالة الشرط على التعليق ـ يعني تعليق وجوب التبين عن النبأ على مجيء الفاسق به ـ لايبقى مفهوم للجملة الشرطية ، وتكون كالجملة اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم ، فكأنه قال : « الفاسق يجب التبين عن نبأه » فانه لايدل على أن العادل لايجب التبين عن نباه ، فهو كقولنا: «زيد يجب اكرامه» فانه لايدل على « أن عمراً لايجب اكرامه » ، وأما بناء على دلالته على التعليق يبقى له مفهوم ، لكنه قضية سالبة بانتفاء الموضوع وهي قولنا : « ان لم يجيء الفاسق بالنبأ لم يجب التبين» فلايثبت المطلوب وهو عدم وجوب التبين في خبر العادل ، لاسالبة بانتفاء المحمول كقولنا : « ان جاء العادل بنبأ لم يجب التبين » حتى يثبت المطلوب .

و الوجه في عدم كون المفهوم حينئذ قضية سالبة بانتفاء المحمول ما تقرر في محله من اعتبار جميع القيود المعتبرة في المنطوق ـ حتى الزمان والمكان فضلا عن الموضوع ـ في المفهوم ، وعدم جواز اختلافهما الا في السلب والايجاب ، وحينئذ فلو جعل المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل لزم اختلاف الموضوع في المنطوق والمفهوم ، اذ الموضوع في الاول هو نبأ الفاسق، واثبات الحكم المفهومي لخبر العادل اثبات له في غير موضوع المنطوق، فلابد ـ تخلصاً من هذا المحذور ـ من كون المفهوم حينئذ قضية سالبة بانتفاء الموضوع ، هكذا قيل.

الموضوع، فافهم[١].

نعم[٢] لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجييء الفاسق بـه

والحاصل: أنه بناء على أن الشرط في الاية الشريفة مسوق لبيان الموضوع فاما أن لايكون لهامفهوم أويكون مفهومها قضية سالبة بانتفاء الموضوع، وعلى كلا التقديرين لادلالة لها على عدم وجوب التبين في خبر العادل ، هذا .

ولايخفى أن المذكور في تقريب الاشكال ـ كما نقلناه عن الرسائل ـ هو أن مفهوم الاية الشريفة قضية سالبة بانتفاء الموضوع . وأما تقريبه بعدم تحقق مفهوم لها أصلا كما نبه عليه في المتن بقوله : «فلا مفهوم له» فلم يذكره الشيخ الاعظم ، وانما اختص المصنف ببيانه هنا وفي حاشية الرسائل مستشكلا على الشيخ ، حيث قال فيها : « والحاصل : أن القضية الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع لامفهوم لها أصلا كي يلاحظ أنها سالبة منتفية الموضوع أوالمحمول... فانقدح بذلك أن التزامه (قده) بالمفهوم كما يظهر من الجواب عمن جعل المفهوم فيها السالبة المنتفية بانتفاء المحمول ـ بأن المفهوم في الاية وأمثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع ـ في غير محله ، وأنه من باب اشتباه مايستقل به العقل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مطلقاً بما هو مدلول اللفظ».

١) لعله اشارة الى : أنه لو فرض كون الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع تعين أن لايكون له مفهوم ، لاالترديد بينه وبين أن يكون له مفهوم وهوقضية سالبة بانتفاء الموضوع ، وذلك لعدم انطباق ضابط المفهوم عليه حينئذ كما تقدم .

٢) استدراك على قوله: «لايرد» وحاصله: أنه بناء على كون شرط وجوب التبين مؤلفاً من النبأ ومجييء الفاسق به ـ كما عليه شيخنا الاعظم ـ يرد اشكال كون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وأن مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع ،

كانت[1] القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع .

مع أنه[2] يمكن أن يقال: ان القضية وان كانت [ولو كانت] مسوقة لذلك[3]، الا أنها ظاهرة[4] في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء بـه الفاسق، فيقتضي[5] انتفاء وجوب التبين عند انتفائـه

فلا يصلح للاستدلال بمفهومه على حجية خبر العادل ، لانه نظير : « ان رزقت ولداً فاختنه » حيث انعدم وجوب الختان لاجل عدم موضوعه ـ وهو الولد ـ ، فبناء على تقريـر الشيخ قدس سره مـن تركب موضوع وجوب التبين مـن النبأ ومجيىء الفاسق بـه يكون الموضوع النبأ الذي جاء به الفاسق ، لامطلق النبأ حتى لايجب التبين فيما اذا جاءبه العادل، فاذا انتفى أحدجزئي الموضوع ـ وهومجيىء الفاسق به ـ انتفى الموضوع رأساً ، فلا ينعقد للقضية مفهوم ، لانها حينئذ مـن باب السالبة بانتفاء الموضوع ، لانتفاء المركب بانتفاء أحد جزئيه ، فعدم وجوب التبين يكون لعدم بقاء موضوعه .

١) جواب : « لوكان » و « مجيىء » بالجر معطوف على « تحقق » .

٢) غرضه اثبات المطلوب ـ أعني حجية خبرالعادل ـ حتى بناء على كون الشرط محققاً للموضوع ، بمعنى أن الموضوع نبأ الفاسق لاطبيعة النبأ ، بـأن يقال : ان الشرط حتى في القضية المسوقة لتحقق الموضوع يستفاد منه التعليق والانحصار ، وان الموضوع المنحصر لوجوب التبين هو نبأ الفاسق ، فينتفي عند انتفائه ووجود موضوع آخر وهو نبأ العادل .

٣) أي : لبيان تحقق الموضوع .

٤) بمقتضى اطلاق الشرط الظاهر في انحصار سبب وجوب التبين في فسق المخبر ، وقوله : « في النبأ » متعلق بـ « انحصار » .

٥) أي : فيقتضي انحصار السبب ـ وهو الفسق ـ انتفاء وجوب ... الخ،

ووجود(١) موضوع آخر، فتدبر(٢).

ولكنه يشكل(٣) بأنه ليس لها هاهنا مفهوم ولو سلم أن أمثالهـا

وضمير « انتفائه » راجع الى النبأ الذي جاء به الفاسق.

١) بالجر عطف على « انتفائه ».

٢) لعله اشارة الى: أن الظاهر من القضية التي سيقت لبيان تحقق الموضوع هو كون الغرض بيـان الموضوع فقط، فتكون القضية الشرطية حينئذ بمنزلة الجملة اللقبية في عدم دلالتها على الانحصار أصلا.

ويمكن أن يكون اشارة الى ماذكرنا من عدم انطباق ضابط المفهوم عليه، اذ المفهوم هـو نقيض المنطوق، فلابد أن يكون الجزاء ونقيضه ثابتين لنفس الموضوع المذكور في المنطوق، فلو كان نقيض الجزاء ثابتاً لغير الموضوع المذكور في المنطوق، لم يكن ذلك من المفهوم.

٣) أي: ولكن الاستدلال يشكل، وهذا ثاني الاشكالين اللذين جعلهما الشيخ الاعظم (قده) مما لايمكن دفعه، قال: «ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لايؤمن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل... الخ». وحاصل الاشكال: المنع من تحقق المفهوم في المقام وان قلنا بكون الشرطية في سائر المقامات ذات مفهوم، بيانـه: أن المفهوم انمـا يستفاد من اطلاق المنطوق الرافع لموضوع آخـر ـ أعني العدل ـ وهو المسمى بالاطلاق الاوي تارة وبالاطلاق العدلي أخرى، مثلا اذا قال المولى: «اذا خفي الاذان فقصر» فهو مطلق يشمل صورتي خفاء الجدران أيضاً وعدم خفائهـا، وهذا الاطلاق يرفع الموضوع الاخر لوجوب التقصير ـ أعني خفاء الجدران ـ يعنى يجعل موضوع وجوب التقصير منحصراً في خفاء الاذان، ومن انحصاره فيه يستفاد المفهوم وهو أنه «اذا لم يخف الاذان فلاتقصر»،

. . . .

لكن من المعلوم ـ كما حقق في محله ـ أن هذا الاطلاق متقوم بعدم القرينة أو مايصلح للقرينية على صرف المطلق عن اطلاقه، فاذا كان هناك قرينة أومايصلح لان يكون قرينة على صرف المطلق عن اطلاقه انتفى الاطلاق، فلايرتفع العدل حتى يثبت الانحصار كي يثبت المفهوم. والسرفيه واضح، فانه مع عدم الاطلاق ووجود العدل للموضوع المذكور في القضية لايستفاد من الشرط المعين فيها انحصار موضوع الحكم في الموضوع المذكور فيها ، فلا يتحقق لها مفهوم وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع المذكور في المنطوق، بخلاف صورة وجود الاطلاق الرافع للعدل ، فانه يستفاد الانحصار المذكور من الشرط ، فيتحقق المفهوم .

ففي مثال وجوب التقصير لو فرض تعليل الوجوب بما يشترك فيه خفاء الاذان والجدران كقوله : « لانك فارقت بلدك » كان هذا التعليل قرينة مانعة عن اطلاق المنطوق الرافع للعدل، اذ ظاهره حينئذ أن المناط في وجوب التقصير مفارقة البلد سواء تحققت بخفاء الاذان أو الجدران، فيثبت العدل لخفاء الاذان فكأنه قال : «اذا خفي الأذان أو الجدران فقصر» ، وحينئذ فلايستفاد من الشرط انحصار وجوب التقصير في خفاء الاذان، بل يتعدى منه الى خفاء الجدران أيضاً، فلا يثبت له المفهوم ، وهو : اذا لم يخف الأذان فلاتقصر .

وفي المقام كذلك ، يعني توجد القرينة المانعة عن الاطلاق ، وذلك لان التعليل بـ «اصابة القوم بجهالة» مشترك بين المنطوق والمفهوم وهو نبأ العادل، اذ المفروض عدم افادة خبر العادل للعلم، اذ لو أفاد العلم لخرج عن المبحث وهو التعبد بغير العلم ، فالاعتماد على نبأ العادل ـ كالاعتماد على نبأ الفاسق ـ اعتماد على مالا يفيد العلم ، فيصير من اصابة القوم بجهالة ، واحتفاف الكلام

ظاهرة في المفهوم، لان[1] التعليل باصابة القوم بالجهالة المشترك[2] بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى[3] أن الاشكال انمـا يبتني على كون الجهالة بمعنى

بهذه القرينة يمنع الاطلاق الرافع للعدل، فيثبت العدل ولايثبت الانحصار الذي يبنى عليه المفهوم، فلامفهوم لهذه الشرطية حتى يكون مقتضاه عدم وجوب التبين عن نبأ العادل.

والحاصل: أن ترتب حكم على موضوع في قضية بنحو الانحصار انما يفيد انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء الموضوع المعبر عنه بالمفهوم اذا لم تكن هناك قرينة على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع، فاذا كان هناك قرينة على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء الشرط أو الموضوع لم يفد الترتب المذكور الانتفاء عند الانتفاء، فلا يثبت لها مفهوم وفي المقام كذلك، كما عرفت، هذا.

ثم ان التعليل قد يوسع موضوع الحكم المعلل كقوله: «أكرم زيداً لانه هاشمي» وقد يضيقه كقوله: «أكرم الفقهاء لانهم عدول» وما نحن فيه من قبيل الاول، حيث ان التعليل في الاية الشريفة باصابة القوم بجهالة يوسع موضوع وجوب التبين فيوجبه في نبأ كل من الفاسق والعادل.

١) تعليل لقوله: «يشكل» وتقريب للاشكال وقد عرفت توضيحه.

٢) صفة للتعليل، وغرضه اثبات سعة دائرة العلة واشتراكها بين نبأ العادل والفاسق.

٣) غرضه دفع الاشكال المزبور واثبات المفهوم للاية، وحاصل الجواب هو: أن مبنى الاشكال كون الجهالة بمعنى عدم العلم كما هو مقتضى مادة الاشتقاق

عدم العلم، مع أن دعوى أنها[1] بمعنى السفاهة وفعل مالاينبغي صدوره من [عن] العاقل غير بعيدة (*).

لغة كالجهل، اذ يكون عدم العلم مشتركاً بين خبر العادل والفاسق. لكن لايبعد دعوى أن الجهالة حقيقة عرفاً في السفاهة، ومن المعلوم تقدم المعنى العرفي على اللغوي عند الدوران بينهما، فاذا كان الجهل بمعنى السفاهة التي هي عبارة عن فعل مالا ينبغي صدوره من العاقل، فيختص التعليل حينئذ بخبر الفاسق، لانه الذي يكون الاعتماد عليه بدون تبين سفهياً، لاحتمال تعمده الكذب، وبهذا الاحتمال يوجب العقل التبين في خبره.

وهذا بخلاف نبأ العادل، فان الاعتماد عليه لايكون سفهياً ولو فرض مخالفة خبره للواقع، لعدم احتمال تعمده للكذب، بل نعلم بعدم تعمده له، فالركون اليه بلا تبين لايكون سفهياً، وهذا الجواب قد تعرض له شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لامقابل العلم ... الخ» فراجع.

١) أي: أن الجهالة بمعنى السفاهة، و «غير بعيدة» خبر «دعوى».

(*) اذ من المعلوم كون العمل بخبر الفاسق مع العلم بفسقه سفهياً، ولايرد عليه ما ذكره الشيخ بعد عبارته المتقدمة بقوله: «وفيه مضافاً الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة أن الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، اذ العاقل بل جماعة من العقلاء لايقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالاية تدل على المنع عن العمل بغير العلم .. الخ» وذلك لانهم لم يعلموا فسق الوليد، فنبههم الله تعالى على فسقه حتى يلتفتوا الى أن اقدامهم يكون من السفاهة. هذا كله على تقدير تسليم اقدامهم كما ورد من غير طرقنا، والافالاقدام

ثم انه لو سلم تمامية دلالة الاية[١] على حجية خبر العدل ربما أشكل[٢] شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام

١) بناء على أن موضوع وجوب التبين طبيعة النبأ حتى يصح الاستدلال بمفهوم الشرط كما عرفت توضيحه .

٢) هذا اشكال آخر على الاستدلال بجميع أدلة حجية خبر الواحد من دون اختصاص له بآية النبأ، بخلاف الاشكالات المتقدمة، فانها مختصة بها، وقد أشار الى عدم اختصاص هذا الاشكال بآية النبأ بقوله: «مثلها»، والغرض من هذا الاشكال: أن المقصود من حجية خبر الواحد ـ وهو اثبات السنة بالاخبار التي وصلت الينا مع الواسطة عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ـ لا يترتب على حجيته، لقصورها عن ذلك ، توضيحه : أن حجية الخبر ـ المعبر عنها بوجوب تصديق العادل ـ انما هي بلحاظ الاثر الشرعي الثابت للمخبر به ، اذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجية لغواً ، فاذا أخبر بأن زيداً مجتهد مثلا ، فوجوب تصديقه لابد أن يكون بلحاظ أثره الشرعي كجواز التقليد المترتب على اجتهاد زيد، والا كان وجوب تصديقه لغواً، وحينئذ فوجوب تصديقه المستفاد من دليل حجية الخبر حكم، وخبره والمخبر به وهو اجتهاد زيد وأثره الشرعي وهو جواز تقليده موضوع ، ومن المعلوم لزوم تغاير كل حكم مع موضوعه، وعدم امكان اتحادهما ، فاذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر الا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجية الخبر لم يمكن ترتيب هذا الاثر على وجوب

غير معلوم أصلا .

وبالجملة : فيندفع اشتراك التعليل بجعل الجهالة بمعنى السفاهة، ويختص بنبأ الفاسق، لكن الاشكال كله في دلالة الاية على المفهوم ، لما عرفت من ابتنائه على كون الموضوع طبيعة النبأ ، وهو غير ثابت فتدبر جيداً .

. . . .

تصديق المخبر ،لانه يلزم اتحاد الحكم والموضوع، وقد عرفت لزوم تغايرهما، والمقام من هذا القبيل ، يعني : لو أردنا استفادة حجية الخبر من آية النبأ لزم في الخبر الواسطة اتحاد الحكم والموضوع .

مثلا اذا أخبرنا الشيخ بقوله : « أخبرني المفيد عن الصدوق عن فلان رضي الله عنهم » لم يترتب على المخبر به ـ أعني اخبار المفيد ـ سوى وجوب التصديق ، لان نفس السنة كقول الامام عليه السلام أثر لخبر المخبر عنه عليه السلام بلا واسطة كزرارة ، وحينئذ فوجوب تصديق خبر الشيخ (قده) ـ بمقتضى آية النبأ ـ حكم ، ونفس خبر الشيخ (قده) والمخبر به ـ أعني خبر المفيد ـ وأثره الشرعي ـ وهو وجوب تصديقه ـ موضوع ، اذ المفروض وجوب تصديق خبر المفيد أيضاً بمقتضى الاية ، وأنه لا أثر لوجوب تصديق الشيخ سوى تصديق المفيد قدس سرهما ، فيلزم اتحاد الحكم و الموضوع ، لان وجوب التصديق ـ مضافاً الى الشيخ ـ حكم لخبر الشيخ ، وهو ـ أي وجوب التصديق ـ بنفسه مضافاً الى المفيد موضوع لنفسه مضافاً الى الشيخ ، واتحاد الحكم والموضوع محال .

ولايخفى أن هذا الاشكال على الأخبار الوسائط قد قرر بوجوه :

الاول : اتحاد الحكم والموضوع ، كما تقدم تقريبه .

الثاني : عدم ترتب حكم شرعي على وجوب تصديق العادل ، اذ الأثر الشرعي أعني نفس السنة ليس قول المفيد مثلا ، ولاقول من قبله من الوسائط حتى يثبت بتصديقهم، وانما هو قول زرارة مثلا الراوي عن الامام عليه السلام بلا واسطة ، كما أشرنا اليه في تقريب الوجه الاول .

الثالث: اثبات الموضوع بالحكم المستلزم لتقدمه على الموضوع، مع أنه لابد من تأخر الحكم عن موضوعه . وبعبارة أخرى : لو كان الاثر المترتب

بواسطة[١]

على وجوب التصديق نفس وجوب التصديق الاتي من قبل دليل اعتبار خبر العادل لزم أن يكون الحكم مولداً لموضوع نفسه، ضرورة أن قول الشيخ مثلا: «حدثني المفيد» لاأثر له الاوجوب تصديقه الناشيء من دليل اعتبار الخبر، وكذا لااثر لقول المفيد: « حدثني الصدوق » الا وجوب تصديقه كذلك، بل يلزم أن يكون الحكم بالنسبة الى خبر من لم نشاهده من الوسائط مولداً لنفس الخبر أيضاً، لان الحكم - أعني وجوب التصديق - هو الذي يصير الخبر خبراً يعني يحقق خبريته، فيكون مولداً له كخبر من قبل الشيخ، فانه - بعد تصديق خبر الشيخ - يتولد « حدثني الصدوق » الذي هو خبر المفيد قدس الله أسرارهم.

وتظهر هذه الوجوه الثلاثة من المتن كما سيأتي الاشارة اليه، لكنه في حاشية الرسائل اقتصر في تقرير الاشكال على الوجهين الاولين، فراجع. وقد تعرض الشيخ الاعظم (قده) لهذا الاشكال، فقال: « ويشكل بأن الاية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه ... الى أن قال: وبعبارة أخرى: الاية لاتدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له الا بدلالة الاية على وجوب قبول الخبر، لان الحكم لايشمل الفرد الذى يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر ... الخ ».

١) الظاهر أنه من سهو الناسخ أومن قلمه الشريف، والصواب أن يقال: «بواسطتين أو وسائط» وذلك لان مناط الاشكال في أخبار الوسائط - وهو عدم الاثر الذي هو موضوع دليل الاعتبار - مفقود في خبر الواسطة كزرارة الراوي عن الامام عليه السلام، لانه اذا نقل زرارة كلامه عليه السلام لحريز مثلا،

أو وسائط[١] ، فانه[٢] كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الـذي[٣] ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ماللمخبربه من الاثر الشرعي بلحاظ[٤]

فيكون لخبر زرارة أثرشرعي وهوقول الامام عليه السلام ، فيشمله دليل اعتبار خبر الواحد بلا تكلف ، كسائر الموضوعات ذوات الاثار .

الأأن يقال: انالمراد هوالواسطة بين الراوي عن الامام عليه السلام وبيننا، لا بينه عليه السلام وبيننا، كمااذا فرض أن المفيد قال: «حدثني الصدوق حدثني الصفار قال كتبت الى الامام عليه السلام ... الخ » فان المفيد ينقل عن الصفار بواسطة واحـدة ، ولا يكون لخبر المفيد عن الصدوق أثر شرعـي سوى وجوب التصديق . لكنه خلاف ظاهر العبارة بل صريحها ، حيث قـال : « للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة» فان الواسطة الواحدة انما هي بين من يكون كلامه متضمناً لقول الامام عليه السلام وبين غيره ، فتأمل في العبارة .

١) كما في اسناد الشيخ الى علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن معمر بن يحيى ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : لايسأل الله عبداً عن صلاة بعد الخمس »[١].

٢) الضمير للشأن ، وهذا تقريب للاشكال وقد تقدم توضيحه .

٣) صفة لـ « وجوب التصديق » و« من الاثر » بيان للموصول .

٤) حال لوجوب التصديق ومتعلق به، يعني: أنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق حال كونه نفس وجوب التصديق المستفاد من الدليل .

والحاصل: أنه كيف يمكن أن يتولد الموضوع من الحكم مع تقدمه عليه تقدم العلة على المعلول، وهذا هو التقرير الثالث من وجوه تقرير الاشكال على

---

(١) الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.

نفس هـذا الوجوب فيما [١] كان المخبر بـه خبر العدل أو عدالة المخبر [٢]، لانـه [٣] وان كان أثراً شرعياً لهما، الا أنه [٤] بنفس الحكم

أخبار الوسائط.

١) متعلق بـ «الحكم» في قوله: «كيف يمكن الحكم» أي: كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب في مورد يكون المخبربه خبر العدل أو عدالة الراوي. وبعبارة أخرى: اذا كان المخبربه خبر عدل كالمفيد أو عدالة مخبر، فلايمكن ترتيب هذا الاثر عليه بمعنى الحكم بوجوب تصديق هذا الخبر ـ الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق الخبر ـ وذلك كخبر الصدوق الثابت بقول المفيد للشيخ، حيث قال الشيخ: «حدثني المفيد» فان المخبر به هو قول المفيد: «حدثني الصدوق» وهـذا خبر عدل لا أثر له الا وجوب التصديق الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق المخبر وهو الشيخ (قده).

٢) كما اذا أخبر معلوم العدالة بعدالة بعض المؤرخين كالمسعودي أو صاحب ناسخ التواريخ أو أبي مخنف أو نحوهم، فان عدالة أمثال هؤلاء لا أثر لها الا وجوب التصديق والبناء على صدقهم في نقلهم.

٣) أي: لان وجوب تصديق خبر العدل وان كان أثراً شرعياً لخبر العدل وعدالة المخبر، الا أنه ثابت بنفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل.

٤) أي: الاأن وجوب التصديق ثابت بسبب نفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل المستفاد من الاية، فقوله: «بوجوب» متعلق بـ «الحكم» ويستفاد من هذه العبارة الوجوه الثلاثة المتقدمة في تقريب الاشكال. أما تقريب اتحاد الحكم والموضوع، فلان المفروض أنـه لاأثر للخبرين الا وجوب التصديق الذي هوناش من وجوب التصديق المستفاد من الاية الشريفة، فيلزم أن يكون

في مثل الاية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض (*) .

وجوب التصديق موضوعاً وحكماً، وهذا هو معنى اتحاد الحكم والموضوع.

وأما تقريب تقـدم الحكم على الموضوع ، فلان فرض تولد الموضوع ـ وهو الاثر أعني وجوب تصديق الخبر ـ من وجوب التصديق ـ الذي هو الحكم ـ يستلزم تقدم الحكم عليه ، لانـه علة لوجود موضوعه ، وذلك لان وجوب تصديق الشيخ في قولـه : « أخبرني المفيد » الثابت بالاية هـو الذي يجعل خبر المفيد خبر عدل حتى يصير موضوعاً لوجوب التصديق،فاذا حكم بوجوب تصديقه ـ أي خبر المفيـد ـ بنفس الايـة صار الحكم بوجـوب التصديق الثابت بالاية مولـداً لموضوع نفسه ، فيلزم تقدمه على موضوعه مع وضوح تأخره عنه تأخر المعلول عن علته .

وأما تقريب عدم ترتب الاثر الشرعي على المخبر به فلانه لا أثر لوجوب التصديق المستفاد من آية النبأ حتى يجب ترتيبه ـ بمقتضى وجوب تصديق العادل

(*) ويمكن تقريب الاشكال بوجهين آخرين :

أحدهما : ما ذكره شيخنا الاعظم في صدر عبارته المتضمنة لبيان الاشكال، قال (قده) : « ومنها : أن الاية لاتشمل الاخبار مـع الواسطة ، لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة . . . الخ » وحاصله : دعوى انصراف الادلة عن حجية الاخبار مع الواسطة، وقد أجاب هو عنه .

الثاني: مافي تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) ذكره في ذيل الوجه الرابع أعني اتحاد الحكم والموضوع، قال المقرر: « وهو .. أنه لوعم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطة يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم » وأنت خبير باندفاعه بالانحلال الاتي بيانه .

نعم[1] لو أنشيء هذا الحكم[2] ثانياً ،

المدلول عليه بمفهوم الاية ـ مع قطع النظرعن وجوب تصديق المخبربه، وقد تقدم أن الحكم بوجوب تصديق خبرالعدل انما هوباعتبار الاثرالثابت للمخبر به في نفس الامركجواز الايتمام المترتب على عدالة زيد مثلا التي أخبر بها العادل، وتقدم أيضاً : أن هذا الاثرموضوع للحكم بوجوب تصديق الخبر، فاذا لم يكن لعدالته أثر واقعاً لغا وجوب تصديق العادل أي من أخبر بعدالة زيد ، لانتفاء موضوع وجوب التصديق حينئذ .

١) استدراك على لزوم اشكال اتحاد الحكم والموضوع المستفاد من قوله : «الأنه بنفس الحكم» وحاصل الاستدراك : أن محذور وحدة الموضوع والحكم يندفع فيما اذا تعدد الانشاء ، حيث ان وجوب التصديق الذي أنشيء أولا يصير موضوعاً للوجوب المنشأ ثانياً كما هو مقتضى القضية الحقيقية ، فلايلزم تولد الموضوع من الحكم واتحادهما . نعم يلزم اتحادهما نوعاً، وهو غير قادح كما سيأتي، فاذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن الامام العسكري عليه السلام ، وبنينا على وجوب تصديق الشيخ ـ بدلالة مثل الاية على وجوب تصديق العادل ـ فانه لايلزم اتحاد الحكم والموضوع، اذ ينحل وجوب التصديق الى وجوبات متعددة بعدد الوسائط ، فيثبت بوجوب تصديق الشيخ «حدثني المفيد» ويصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر وهو وجوب تصديق المفيد المغاير لوجوب تصديق الشيخ ، وبوجوب تصديق المفيد يثبت «حدثني الصدوق» ويصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر مغاير لوجوب تصديق المفيد ، وهكذا الى أن ينتهي الى قول المعصوم «ع» حيث يترتب الحكم الشرعي على وجوب تصديق الصفار مثلا .

٢) أي : وجوب التصديق ثانياً وثالثاً ورابعاً بعدد أخبار الوسائط .

فلابأس في[١] أن يكون بلحاظه[٢] أيضاً[٣]، حيث انه[٤] صار أثراً بجعل آخر، فلايلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ماإذا لم يكن هناك الاجعل واحد[٥]،

---

١) الاولى تبديل «في» بالباء.

٢) أي: بلحاظ وجوب التصديق، يعني: فلابأس بأن يكون انشاء الحكم ـ أي وجوب تصديق العادل ـ بلحاظ نفس وجوب التصديق المفروض تعددهما انشاء وان اتحدا نوعاً، فوجوب تصديق الشيخ يكون بلحاظ وجوب تصديق المفيد المغاير له انشاء وان اتحد معه نوعاً.

٣) يعني: أنه يصح لحاظ هذا الوجوب موضوعاً لوجوب التصديق المغاير له كلحاظ غيره من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به.

٤) أي: أن وجوب تصديق المفيد صار أثراً لوجوب تصديق الشيخ بجعل آخر كما هو مقتضى الانحلال.

٥) يعني: أنه يلزم مع وحدة الجعل محذور اتحاد الحكم والموضوع.

ثم ان الفرق بين دفع اشكال اتحاد الحكم والموضوع بما ذكره بقوله: «نعم ... الخ» وبين ماسيأتي في الوجه الاول بقوله: «ويمكن الذب عن الاشكال ...» هو: أن ماتقدم بيانه ناظر الى تعدد الانشاء حقيقة، لكون قضية «صدق العادل» أو «رتب الاثر» من القضايا الحقيقية أو الخارجية، فان انشاء «صدق العادل» أو «رتب الاثر» ينحل حقيقة ويتعدد بتعدد أخبار الوسائط. وأما ما أفاده بقوله: «ويمكن الذب ...» فهو ناظر الى تعدد الانشاء أيضاً، لكنه لا بنحو القضية الحقيقية أو الخارجية، بل بنحو القضية الطبيعية التي يحكم فيها على الطبيعة ثم على الافراد من جهة انطباق الطبيعة عليها، مثل: «الانسان حيوان» فان الحيوانية ثابتة حقيقة لطبيعة الانسان أولا وبالذات ولافراده ثانياً وبالعرض. ففي المقام

فتدبر[١].

ويمكن الذب[٢] عن الاشكال بأنه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية

يثبت الحكم لطبيعة الاثر أولا وبالذات ولافرادها ثانياً وبالعرض.

والحاصل: أن الاشكال يندفع بكلا الجوابين لتحقق الانحلال، الا أن الانحلال في الاول حقيقي وفي الثاني حكمي، لترتبه على انطباق الطبيعة على أفرادها.

١) لعله اشارة الى: أن الاشكال انما هو في الانشاء الاول، اذ لامصحح له بعد فرض عدم أثر للخبر الانفس وجوب التصديق الجائي من قبل مثل الاية، والا فلو فرض صحته فلامانع من شمول الوجوب الثاني له، وبه يندفع اشكال تولد الموضوع من الحكم بالنسبة الى خبر الواسطة والخبر الحاكي عنه، ضرورة أن وجوب تصديق خبر الشيخ حينئذ غير وجوب تصديق الخبر المحكي به، فلايلزم الاتحاد، فتدبر.

٢) الصواب أن يقال: ويمكن دفع الاشكال، لان الذب عن الشيء هو حفظه والدفع عنه، وحاصل ما أجاب به عنه وجوه ثلاثة:

الاول: ماذكره بقوله: «بأنه انمايلزم» وتوضيحه: أن الاثر الشرعي الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق ومصححاً له ان كان مصاديق الاثر وأفراده، توجه الاشكال المذكور، اذ لايمكن أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفسه، لان هذا الوجوب الشخصي الملحوظ موضوعاً لايتأتى الا من قبل نفسه، فكيف يمكن أن يؤخذ هذا الوجوب موضوعاً وحكماً لنفسه كما لا يخفى.

وان كان هو طبيعة الاثر لاأفراده، فيكون الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق هو طبيعة الاثر المتقدمة رتبة على الوجوب المدلول عليه بالاية الشريفة، لان هذا الوجوب فرد طبيعة الاثر، فاذا صارت الطبيعة موضوع الاثر سرى حكمها - وهو موضوعيتها للحكم بوجوب التصديق - الى أفرادها التي منها

والحكم[١] فيها بلحاظ طبيعةالاثر ، بل[٢] بلحاظ أفراده ، والا[٣] فالحكم بوجوب التصديق يسري اليه سراية[٤]

نفس وجوب التصديق ، فليس الملحوظ موضوعاً فرد الطبيعة ـ أعني نفس وجوب التصديق ـ حتى يتحد الموضوع والحكم، فالمتقدم هو الطبيعة والمتأخر هو الفرد ، فقضية «صدق العادل» نظير «كل خبري صادق» فان هذه القضية طبيعية شاملة لنفس هذه الجملة أيضاً ، اذ المراد بـ« كـل خبري » طبيعة الخبر، ومن المعلوم شمولها لنفس هذه القضية كشمولها لسائر اخباراته .

والحاصل : أن اشكال اتحاد الحكم والموضوع انما يلزم اذا جعل «صدق العادل » قضيـة خارجية ترتب الحكم فيها علـى خصوص أفراد الموضـوع الموجودة في الخارج فعلا ، وأما اذا جعل قضية حقيقية ترتب الحكم فيها على طبيعة الموضوع ـ ومنها يسري الى أفرادها الخارجية المحققة أو المقدرة ـ فلا يلزم الاشكال المذكور .

١) عطف تفسير لـ« القضية طبيعية » .

٢) عطف على « لم تكن » يعني: بل كان الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الاثر حتى يلزم الاشكال .

٣) أي : وان لم يكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الاثر ـ بل كان بلحاظ الطبيعة ـ لم يلزم اشكال اتحاد الحكم والموضوع .

٤) مفعول مطلق نوعي لـ« يسري » وضمير « اليه » راجع الى الاثر المراد بهالحكم بوجوب التصديق، وحاصله: أنه يسري حكم طبيعة وجوب التصديق الى أفراد وجوب التصديق سراية حكم الطبيعة الى أفرادها ، يعني : أن كل فرد من أفراد وجوب التصديق يصير موضوعاً لوجوب تصديق العادل، لسراية حكم الطبيعة ـ وهو الموضوعية ـ الى أفرادها وهي الاثار التي يكون وجوب التصديق منها كما عرفت .

حكم الطبيعة [الطبيعية] الى أفراده[1] بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع ، هذا.

مضافاً الى القطع[2] بتحقق ما هو المناط في سائر الاثار في هذا الاثر – أي وجوب التصديق – بعد تحققه[3]

---

١) الاولى تأنيث الضمير لرجوعه الى « الطبيعة » .

٢) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الاشكال المذكور ، وتوضيحه : أن المناط في شمول دليل الاعتبار للخبر هو كون الخبر ذا أثر شرعي من دون تفاوت بين كون ذلك الاثر وجوب التصديق أو غيره ، غاية الامر أن دليل الاعتبار لا يشمل الاثر الاول ـ أعني وجوب التصديق ـ لفظاً ، للزوم محذور الاتحاد ، ولكن يشمله مناطاً ، ومن المناط يستكشف تعدد الانشاء كاستكشافه من كون القضية طبيعية كما هو مقتضى الوجه الاول ، ومن المعلوم أن المناط في شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعي ، كما اذا أخبر زيد العادل بعدالة عمرو ، فان دليل الاعتبار لايشمل الاخبار بعدالة عمرو الا اذ كان لعدالته أثر شرعي كجواز الايتمام به ، دون ما اذا لم يترتب على عدالته أثر شرعي ، ولذا لو أخبر العادل بأن ارتفاع الجبل الفلاني ماءة ذراع مثلا لم يجب تصديقه استناداً الى وجوب تصديق العادل المستفاد من الاية الشريفة . ويستفاد هذا الجواب الثاني من كلام الشيخ الاعظم ، فانه بعد تقريبه للاشكال بما حكيناه عنه أجاب عنه بوجوه ثلاثة ، قال في ثالثها : « فلان عدم قابلية اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لايتحقق ولايوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لايوجب التوقف في الحكم اذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام، وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر... الخ» .

٣) أي : بعد تحقق الاثر ـ وهو وجوب التصديق ـ بآية النبأ الدالة على

بهذا الخطاب وان كان[١] لا يمكن أن يكون ملحوظاً [ملحوظة] لاجل المحذور. والى[٢] عدم القول بالفصل بينه[٣] وبين سائر الاثار في وجوب[٤] الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو[٥] خبر العدل ولو[٦] بنفس الحكم في الاية،

اعتبار خبر العادل .

١) أي: وان كان لا يمكن أن يكون الاثر ـ وهو وجوب التصديق ـ ملحوظاً وشاملا لوجوب التصديق لفظاً لاجل محذور اتحاد الحكم والموضوع، ولكن يشمله مناطاً كما عرفت .

٢) عطف على «الى القطع» وهذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الاشكال ، وحاصله : أنه لم يوجد قول بالفصل بين وجوب التصديق وبين غيره من الاثار في وجوب ترتيبه على خبر العادل ، فيجب ترتيب كل أثر شرعي على خبره وان كان هو وجوب تصديقه .

٣) أي : بين الاثر المذكور ـ وهو وجوب التصديق ـ وبين سائر الاثار كجواز الايتمام وتحمل الشهادة وقبولها عند أدائها وغيرها من آثار العدالة .

٤) متعلق بـ «عدم القول» وقوله : «لدى» ظرف متعلق بـ «وجوب» وقوله: «صار» صفة لـ «موضوع» .

٥) أي : الموضوع الذي صار أثره الشرعي وجوب التصديق هو خبر العدل .

٦) قيد لـ «صار أثره» أي: ولو كانت صيرورة أثره الشرعي وجوب التصديق بسبب نفس وجوب التصديق المستفاد من الاية الشريفة ، فوجوب التصديق الذي صار موضوعاً يكون نظير جواز الايتمام بالعادل في موضوعيته لوجوب تصديق العادل الذي أخبر بعدالة زيد ، ولافرق في وجوب ترتيب هذه الاثار

فافهم[١].

ولا يخفى أنــه لامجال بعد اندفاع الاشكال بذلك[٢] للاشكال في خصوص الوسائط[٣] مــن الاخبار، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا بأنه[٤] لايكاد يكون خبراً تعبداً الا بنفس الحكم بوجوب

بين أثر وأثر آخر .

١) لعله اشارة الى : أن المجدي هو القول بعدم الفصل لاعدم القول به ، والاول غير ثابت . أو الى : أن عدم القول بالفصل وان سلم كونــه مجدياً في سائر المقامات ، لكنه لايجدي في المقام ، لاحتمال استناده الى أحد الوجهين المتقدمين .

٢) أي : بما ذكر من الوجوه الثلاثة المتقدمة في دفع الاشكال ، وقولـه : «للاشكال» متعلق بـ «لامجال» .

٣) يعني: ـ بعد دفع الاشكال المذكور عن الأخبار الواسطة بجميع مراتبها ـ لامجال لايراده على خصوص الوسائط دون مبدأ سلسلة السند ومنتهاها ، بأن يقال : ان الاشكال لايرد على مبدأ السلسلة كالشيخ الطوسي (قده) لانه يخبرنا عن حس ، ولاعلى منتهاها كالصفار لترتب الاثــر الشرعي ـ وهو حكم الامام عليه السلام ـ عليه ، بل يرد على مابين المبدأ والمنتهى ، فهو ـ كما سيأتي تقريبه ـ مختص بالوسائط، وهم مابين من روى عن الامام عليه السلام كالصفار وزرارة وبين الشيخ الطوسي والكليني (قدس الله أسرارهم)، فان ثبوت خبر المفيد وغيره انما هو بالتعبد ـ أي بوجوب تصديق خبر الشيخ ـ، فيتحد الحكم والموضوع، كما أنه لاأثر له غير وجوب التصديق الاتي من قبل الاية الشريفة .

٤) متعلق بـ «الاشكال» وبيان له ، وضميره راجع الى خبر الصفار ، وقد

تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون[١] هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلا حكماً[٢] له أيضاً[٣]،

نبه على هذا الاشكال شيخنا الاعظم (قده) ـ بعد جوابه عن دعوى الانصراف ـ بقوله: «ولكن قد يشكل الامر بأن مايحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية الا به» وحاصله: أن الاية ونحوها لاتشمل الخبر مع الواسطة، اذ بوجوب تصديق الشيخ المستفاد من «صدق العادل» المدلول عليه بآية النبأ يثبت «حدثني المفيد» تعبداً، فهذه الجملة ـ أعني «حدثني المفيد» ـ قد تولدت من «صدق العادل» فهي متأخرة عنه، فلايمكن أن يشملها «صدق العادل»، لان مقتضى شموله لها ترتبه عليها، وهو يقتضي تقدمها عليه، لانها تكون بمنزلة الموضوع للحكم المستفاد من «صدق العادل»، والموضوع مقدم رتبة على الحكم، فلو شمل «صدق العادل» المستفاد من الاية الاخبار الوسائط لزم تقدم الحكم على الموضوع، ومن المعلوم استحالته، لتأخر الحكم عن الموضوع رتبة.

١) هذا هو منشأ الاشكال وهو استحالة تولد الموضوع ـ أعني نفس خبر العدل كخبر المفيد ـ من الحكم أعني وجوب التصديق، فالاشكال حينئذ يكون من جهة علية الحكم لوجود الموضوع ولو تعبداً، وما يتولد منه الموضوع كيف يكون حكماً له؟ وبعبارة أخرى: كيف يكون «صدق العادل» حكماً لما يتولد هو منه وهو «حدثني المفيد».

٢) خبر «يكون» وضمير «له» راجع الى خبر الصفار و«تعبداً» قيد لـ«المحقق» والمراد بهذا الحكم هو وجوب التصديق.

٣) يعني: ككونه محققاً لموضوعيته، وبتعبير آخر وجوب التصديق

وذلك[1] لانه اذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الاية وجب ترتيب أثره عليـه عند اخبار العدل بـه[2] كسائر[3] ذوات الاثار من الموضوعات، لما عرفت[4] من شمول مثل الاية للخبر الحاكي للخبر

ـ الذي يحقق خبرية خبر الصفار مثلا ويجعله موضوعاً ـ لايمكن أن يكون بنفسه حكماً له أيضاً، وحق العبارة أن تكون هكذا: «المحقق لخبر الصفار مثلا حكماً له تعبداً أيضاً» .

١) تعليل لقوله: «لامجال» ودفع للاشكال المزبور على خصوص الوسائط، وحاصله : أن ماتقدم من الوجوه الثلاثة في الجواب عن الأشكال المزبور جار بعينه هنا ، لان منشأ الاشكال هو لحاظ أفراد الاثر موضوعاً لوجوب التصديق دون ما اذا كان الملحوظ طبيعة الاثر ، فاذا لوحظت طبيعة الاثر موضوعاً لم يرد الاشكال، لان طبيعة الاثر لاتكون ناشئة عن نفس الحكم بوجوب التصديق حتى يلزم محذور اتحاد الحكم والموضوع . كما أننا نقطع بعدم الفرق بين الاثار الأخرى المترتبة على ما أخبر بـه العادل وبين هذا الاثـر أعني وجوب التصديق . هذا مضافاً الى عدم القول بالفصل في ترتيب الاثار بين أثر وأثـر آخر .

٢) هذا الضمير وضميرا «أثره ، عليه» راجع الى خبر العدل .

٣) كنفس العدالة التي هي موضوع لترتيب آثارها ـ من جواز الايتمام به وقبول شهادته ـ عليها، فقوله : «من الموضوعات» بيان لمحذوف، وهو «أشياء» أي : كسائر الأشياء ذوات الاثار.

٤) تعليل لقوله : «وجب ترتيب أثره» .

بنحو[1] القضية الطبيعية[2]، أو لشمول الحكم فيها له[3] مناطاً وان لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل[4]، فتأمل جيداً .

ومنها : آية النفر[1]، قال الله تبارك وتعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الاية، وربما يستدل بها من وجوه :

أحدها : أن كلمة لعل[5] وان [ولو] كانت مستعملة على التحقيق

١) متعلق بـ «الحاكي» والمراد بالخبر هنا «صدق العادل» المستفاد من آية النبأ .

٢) كما هو مقتضى الوجه الاول .

٣) أي : شمول الحكم في الاية للخبر الحاكي مناطاً وان لم يشمل الخبر الحاكي لفظاً كما هو مقتضى الوجه الثاني .

٤) كما هو مقتضى الوجه الثالث .

٢ـ آية النفر

٥) توضيحه : أنه قد تقدم في مبحث الاوامر أن الصيغ الانشائية التي ينشأ بها التمني والترجي والاستفهام يكون انشاؤها تارة بداعي ثبوت هذه الصفات حقيقة، وأخرى يكون انشاؤها بداع آخر كصيغة الامر، حيث انه قد يكون الداعي الى انشاء الطلب بها هو الطلب حقيقة، وقد يكون غيره من الانذار والاهانة والتعجيز وغيرها، وعلى كلا التقديرين تكون كلمة «لعل» مستعملة في انشاء الترجي، فان قلنا بأنها حقيقة في انشاء الترجي فيما اذا كان الانشاء بداعي الترجي الحقيقي، ومجاز فيما اذا كان بداع آخر غير الترجي الحقيقي، فلا محيص عن

(١) التوبة، الاية ١٢٢ .

في معناها الحقيقي، وهو الترجي الايقاعي الانشائي[١]، الا أن الداعي

الالتزام بكونها مجازاً اذا وقعت في كلامه تبارك وتعالى، لاستلزامه الجهل بوقوع الامر المرجو، وأقرب المجازات الى المعنى الحقيقي ـ فيمانحن فيه ـ هو المحبوبية وان لم يكن الترجي بمعنى المحبوبية في كلام غيره تعالى، لان الترجي هو الترقب من غير فرق بين تعلقه بمحبوب أو مكروه.

وان قلنا بأنها حقيقة في انشاء الترجي وان كان بداع آخر غير الترجي الحقيقي فاستحالة كونها بمعنى الترجي الحقيقي في حقه تعالى أوضح، اذ المفروض عدم كونها مستعملة في كلامه تعالى في معنى مجازي غير الترجي، والترجي سواء كان بداعي الترجي الحقيقي أوغير الحقيقي مستحيل في حقه تعالى، لما تقدم من استلزامه الجهل بالامر المرجو، فلابد أن تكون بمعنى المحبوبية. وعلى كل حال فمدخول كلمة «لعل» في خصوص المقام يكون محبوباً، لانه غاية للانذار المأمور به، واذاثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم القول بالفصل بين محبوبية مدخولها وبين وجوبه، يعني كل من قال بمحبوبية مدخولها قال بوجوبه، ولم يقل أحد بمحبوبية مدخولها وعدم وجوبه، وسيأتي لهذا مزيد توضيح.

وقد تعرض للاستدلال بهذه الآية شيخنا الاعظم، قال بعد نقل الآية: «دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر أوقرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد، أما وجوب الحذر فمن وجهين: أحدهما: أن لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم، واذاتحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، اما لما ذكره في المعالم من أنه لامعنى لندب الحذر، اذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لايحسن. واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب، لان كل من أجازه فقد أوجبه».

١) حيث ان معنى كلمة «لعل» انشاء الترجي ولو كان بدواع مختلفة، وليس

اليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان[١] هو محبوبية التحذر عند الانذار، واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً[٢] لعدم[٣] الفصل، وعقلا[٤]

معناها الصفة القائمة بالنفس حتى يستحيل في حقه تعالى، وضمير «اليه» راجع الى الترجي.

١) جواب «حيث» أي: كان الداعي الى الترجي محبوبية التحذر، وضميرا «وجوبه، محبوبيته» راجعان الى التحذر.

٢) قيد لـ« وجوبه » وان أمكن جعله قيداً لـ« ثبت » الثاني.

٣) تعليل لـ«ثبت وجوبه» يعني: أن دليل وجوب الحذر شرعاً بمعنى حجية الخبر الواحد هو الاجماع المركب، حيث ان الاصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وأتباعه، وبين من يجوزه ويلتزم بحجيته بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل ورجحانه دون وجوبه خرق للاجماع المركب، كما تقدم في عبارة الشيخ الاعظم (قده).

٤) عطف على « شرعاً » وهو اشارة الى الملازمة العقلية الموجودة بين حسن الحذر ووجوبه كما تقدم في كلام الشيخ الاعظم عن صاحب المعالم (قدهما) وحاصله: أن الحذر هو الاحتراز عما فيه الخوف كالعقوبة، ومن المعلوم أنه لا يوجد الخوف الا مع وجود المقتضي له من قيام حجة على التكليف، فالعقوبة حين وجود مقتضي الخوف معلومة أو محتملة باحتمال منجز، فيجب عقلا الحذر عن العقوبة المعلومة أو المحتملة، لارتفاع عدم البيان الذي هو الموضوع لحكم العقل بعدم العقاب، ومع عدم المقتضي للخوف - يعني عدم الحجة على التكليف - لا حسن للحذر، اذ لا خوف من العقوبة مع عدم البيان الذي هو المؤمن العقلي

لوجوبه[١] مع وجود مايقتضيه، وعدم حسنه[٢]، بل عدم امكانه[٣] بدونه.

ثانيها[٤]:

على عدم العقاب حتى يحسن الحذر منه، فيستكشف اناً من وجوب الحذر المترتب على الانذار حجية قول المنذر، وكون قوله بياناً رافعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل: أنه ان استند لاثبات حجية الخبر الى الاجماع المركب كان مدلوله حكماً شرعياً، فالخبر الواحد حجة شرعاً. وان استند الى حكم العقل كان مدلوله حكماً عقلياً، اذ الملاك في حجية الخبر حينئذ هو دفع محذور المخالفة، فيكون وجوب العمل بالخبر حكماً عقلياً.

١) تعليل للوجوب العقلي وبيان له، وقد عرفت توضيحه، وضميره وكذا ضمائر «يقتضيه، حسنه، امكانه» راجع الى التحذر.

٢) لما عرفت من أنه مع عدم المقتضي له لاخوف حتى يحسن الحذر، لوجود المؤمن حينئذ.

٣) لان عدم العقاب بدون الحجة على التكليف قطعي، فلايمكن الخوف منه. وضمير «بدونه» راجع الى الموصول في «ما يقتضيه» المراد به الموجب للحذر.

٤) توضيحه: دعوى الملازمة بين الانذار الواجب بسبب كونه غاية للنفر الواجب وبين وجوب الحذر. أما وجوب النفر، فلدلالة «لولا» التحضيضية عليه، لان حروف التحضيض - وهي «لولا، لوما، الا، آلا، هلا» - اذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والحث والترغيب عليه، واذا دخلت على الماضي - كما في الاية الشريفة - أفادت الذم والتوبيخ على تركه، قال في شرح الجامي: «فمعناها - أي فمعنى حروف التحضيض - اذا دخلت على

أنه لما وجب الانذار لكونه(١) غاية للنفر الواجب، كما هو(٢) قضيــة كلمة « لولا » التحضيضية وجب(٣) التحذر، والا لغى(٤) وجوبه.

ثالثها(٥):

الماضي التوبيخ واللوم على تـرك الفعل ، ومعناها في المضارع الحض على الفعل والطلب له » هذا ، ومن المعلوم أنه لا يحسن الذم والتوبيخ على تـرك شيء الا اذاكان واجباً، فلابد وأن يكون النفر واجباً، لتوجه الذم على تركه. وأما وجوب الانذار ، فلما ذكره في المتن من كونه غاية للنفر الواجب ، وما هو غاية للواجب واجب . وأما وجوب الحذر فلانه لولم يجب الحذر بقبول قول المنذر والعمل به لغا وجوب الانذار، اذ لامعنى لوجوب الانذار مع عدم وجوب العمل بقـول المنذر ، نظير ما يأتي في آيتي الكتمان والسؤال من أن وجوب الاظهار والسؤال ملازم القبول ، فمناط هذا الوجه هو لغوية وجوب الانذار اذا لم يكن القبول واجباً .

١) أي: لكون الانذار غاية للنفر، لدخول «لام» الغاية عليه مثل «ليتفقهوا» .

٢) أي : وجوب النفر مقتضى كلمة «لولا» كما عرفت توضيحه .

٣) جواب «لما» .

٤) أي: وان لم يجب التحذر مع وجوب الانذار لزم لغوية وجوب الانذار، فضمير «وجوبه» راجع الى الانذار .

٥) أي : ثالث وجوه الاستدلال بآية النفر : أن التحذر جعل في الآية غاية للانذار الواجب ، لوقوع «لعل» هنا موقع الغاية ، نظير قولـه : «أسلم لعلك تفلح» وقوله تعالى : «لعلكم تتقون» و«لعلكم تفلحون» وغير ذلك مما ورد في الكتاب المجيد ، وحينئذ فالغاية المترتبة على الانـذار الواجب ـ لكونه غاية للنفر الواجب ـ هي الحذر ، وغاية الواجب واجبة ، فيكون الحذر واجباً .

. . . .

والفرق بين هذه الوجوه الثلاثة : أن الوجه الاول ناظر الى دعوى الملازمة بين محبوبية الحذر عند الانذار وبين وجوبه شرعاً وعقلا ، والثاني ناظر الى لزوم لغوية وجوب الانذار لو لم يجب الحذر ، والثالث الى دعوى الملازمة بين وجوب الانذار ووجوب الحذر، لكونه غاية للانذار كوجوب نفس الانذار، لكونة غاية للنفر الواجب ، وقد أفاد هذين الوجهين الثاني والثالث شيخنا الاعظم بقوله : «الثاني - يعني من طرق اثبات وجوب الحذر - أن ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا، فاذا وجب الانذار أفاد وجوب الحذر ، لوجهين (*) :

أحدهما : وقوعه غاية للواجب، فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لايرضى الامر بانتفائه ، ... الى أن قال : الثاني : أنه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول ، والا لغى الانذار ... الخ» فراجع .

ولايخفى أن الشيخ (قده) جعل منشأ وجوب الحذر وجهين : أحدهما : ظهور «لعل» في المحبوبية ، ثانيهما وجوب الانذار ، وجعل هذا الوجه الثاني أيضاً وجهين ، كما عرفت من عبارته المتقدمة . لكن المصنف (قده) جعل في المتن كلا من الوجه الاول ووجهي الوجه الثاني وجهاً مستقلا للاستدلال بآية

(*) الظاهر أن الملاك في كلا الوجهين لزوم اللغوية ، اذ لو لم يجب الحذر لزم لغوية وجوب الانذار ، حيث انه مع الغض عن اللغوية لادليل على وجوب ما هو غاية للواجب وان قلنا بوجوب العكس - وهو وجوب المقدمة بوجوب ذيها - ، لكنه أجنبي عن المقام، لكون الانذار الواجب مقدمة للحذر، ومقتضاه اثبات وجوب الانذار بوجوب الحذر، مع أن المطلوب اثباته عكس ذلك ، اذ المقصود الاستدلال على وجوب الحذر بوجوب الانذار .

أنه جعل غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجبة (*).

النفر، حيث جعل الاستدلال بها من وجوه ثلاثة ـ كماتقدم ـ وجعل أول وجهي الوجه الثاني من كلام الشيخ (قده) وجهاً ثالثاً لكلام نفسه، والوجه الثاني منهما وجهاً ثانياً لكلامه، فلاحظ.

(*) وزاد في حاشية الرسائل تقريباً رابعاً للاستدلال بالايـة، فقال: « انه ـ أي ايجاب الانذار ـ مستلزم له ـ أي لوجوب الحذر ـ عرفاً وان لم يكن بينهما لزوم لاعقلا ولا شرعاً » ثم ناقش فيه بقوله: « ان الاسنلزام عرفاً انما هـو بين ايجاب اظهار الواقع والانذار به وبين لزوم قبوله على تقدير احرازه لاتعبداً، وهذا واضح لاسترة عليه ».

أقول: لـو تم الاستدلال بالاية الشريفة اقتضى ذلـك حجيه قول المنذر ـ بالكسر ـ والبناء على أنه هو الواقع في ظرف الشك.

وبعبارة أخرى: تدل الايـة الشريفة على أن ما ينذر به النافر هو الواقع تعبداً، فيجب القبول، فلا يلزم أن يكون التمسك بهـا مع عدم احراز كون ما ينذر به هو الواقع تشبثاً بالعام في الشبهة المصداقية.

هذا، لكن الكلام كله في صحة الاستدلال بالاية الشريفة، لقوة احتمال أن يراد بالانذار الاعلام بما تفقهوا فيه وتعلموه من الاحكام، فيكون الانذار اخباراً بالاحكام المعلومة لهم، فالمستفاد من هذه الاية المباركة وجوب تعليم النافرين وارشادهم للجاهلين الى معالم الدين، والتعليم يوجب علم المتعلم، فكأنه قيل: « ليعلموا قومهم اذا رجعوا اليهم » فالحذر حينئذ عبارة عن العمل الناشي عن العلم، لامجرد العمل ولو تعبداً، نظير الامر بسؤال أهل العلم، وسؤال الاعرابي عن الطريق مثلا، و« أن لكل داء دواء ودواء الجهل السؤال » فان السؤال انما هو لتحصيل العلم، وكذلك الدواء، فانه رافع للمرض، فالسؤال دواء رافع

. . . .

. . . .

لمرض الجهل ، وكذلك تعليم النافرين المتفقهين فيالدين والعالمين بأحكامه، فانه يوجب علم الجاهلين المنذرين ـ بالفتح ـ فتكون الايـة المباركة ارشاداً الى ما عليه العقلاء مـن بنائهم على اعتبار خبـر الثقة الموجب للعلم العـادي ، ولا تدل على اعتبار خبر الواحد غير العلمي تعبداً كما هو المطلوب .

وقد يستدل على وجوب الغاية وهي التحذر « بأن المطلوب بالذات هي الغاية وذو الغاية مطلوب بالعرض، فلايمكن أن يكون ذو الغاية مطلوباً بالطلب اللزومي ، ولا تكون الغاية كذلك ، مع أنها فعل اختياري لامانـع مـن تعلق الطلب بها » .

لكن فيه: أن المطلوب بالذات وانكان هو العمل لمقدمية، التعليم والتعلم له ، لكن كونه كذلك مطلقاً حتى بدون علم المنذر ـ بالفتح ـ غير ثابت ، لانه على هذا التقدير لاحاجة الى اقامة الدليل عليه لكونه بديهياً .

مضافاً الى: أنه لوكان كذلك انعكس الامر ، وكان وجوب الانذارمترشحاً من وجوب التحذر، مع أن ظاهر عطف «لينذروا» علىقوله تعالى: «ليتفقهوا» وجوب الانذار كالتفقه شرعياً لاغيرياً مقدمياً ، كيف ؟ وهو كالتفقه منالواجبات الكفائية .

فالاولىاثبات وجوب التحذر بلزوملغوية وجوب الانذار بدونه كما قيل، وهذه اللغوية توجب الملازمة بين الغاية وذيها في الحكم فيما اذا كانت الغاية فعلا اختيارياً ، ولا وجه لانكار هذه الملازمة بدعوى انتقاضها في موارد :

منها: وجوب اظهار النبينبوته ودعوة الناس اليها مع عدم وجوب غايته وهي القبول والتصديق تعبداً .

. . . .

. . . .

ومنها: وجوب أداء الشهادة على الشاهد مع عدم وجوب غايته وهي حكم الحاكم الا بعد شهادة شاهد آخر .

ومنها : وجوب بذل المال للظالم لحفظ النفس مع عدم وجوب غايته وهي أخذ الظالم للمال، بل حرمة أخذه له، الى غير ذلك مما هو من هذا القبيل.

توضيح عدم الوجه لهذا الانكار في الاول: أن الغاية فيه ليست هي القبول تعبداً حتى يقال بعدم وجوبها على الناس ، ولزوم انفكاك الغاية عن المغيى في الحكم ، بل الغاية وجوب النظر عليهم والفحص عن صدق دعواه .

وفي الثاني: أن الغاية فيه ليست حكم الحاكم حتى يرد عليه انفكاك المغيى في الحكم عن الغاية ، بل الغاية دخل الشهادة في تحقق موضوع حكم الحاكم، اذ لايجب على الحاكم أن يحكم بشهادة شاهد واحد .

والحاصل: أن الغاية لشهادة كل من الشاهدين هي الدخل في حصول ماهو ميزان الحكم ، فيجب على الشاهد ايجاد موضوع الحكم ، ولاشك في ترتب هذه الغاية على شهادة كل منهما .

وفي الثالث : أن غاية وجوب بذل المال هي وجوب حفظ النفس، وهو لاينفك عن وجوب بذله، وليست الغاية أخذ الظالم حتى يقال بحرمته الموجبة لانفكاك الغاية عن المغيى في الحكم .

فتلخص : أن شيئاً من هذه الموارد ونظائرها لايوجب انثلام الملازمة بين الغاية والمغيى في الحكم .

لايقال : ان وجوب الانذار المستلزم لوجوب غايته ـ وهي الحذر ـ غير

ويشكل الوجه الاول[١]

---

١) غرضه رد الوجه الاول وهو التلازم بين محبوبية الحذر ووجوبه عقلا وشرعاً، وحاصل رده بالنسبة الى الملازمة العقلية : أنه اذاكان الحذر عن العقوبة لوجود المقتضي له ـ وهو تنجز التكليف بالحجة من علم أوعلمي ـ فلااشكال حينئذ في ثبوت الملازمة العقلية بين حسن الحذر ووجوبه عقلا ، وأما اذا كان الحذر عن ملاك التكليف أعني المفسدة أو فوات المصلحة مع فرض عدم قيام حجة على نفس التكليف، فالملازمة بين حسن الحذر وبين وجوبه عقلا ممنوعة أشد المنع ، لكون العقوبة حينئذ بلابيان ، ولادليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبة المولى لها وان كان حسناً ، بل مقتضى البراءة العقلية في الشبهات البدوية عدمه ، كما اذا فرض أن العبد علم بمصلحة صلاة العيدين ، فان مجرد علمه بالملاك لايوجب الاتيان بها ما لم يطالبها المولى مع فرض عدم مانع من طلبه .

وبالجملة : فمجرد حسن الحذر لايلازم عقلا وجوبه ، لكونه لازماً أعم، ضرورة حسن الحذر في الشبهات البدوية مع عدم وجوب التحذر قطعاً ، بل انما يلازمه اذا كان عن العقوبة الثابتة بقيام الحجة على التكليف ، هذا .

وحاصل رده بالنسبة الى الملازمة الشرعية هو: أن عدم الفصل بين حسن الحذر ـ فيما لم يقم حجة على التكليف ـ وبين وجوبه شرعاً غير ثابت، فدعوى

ثابت ، لعدم كون اللام في « لينذروا » للامر ، فلاوجه حينئذ لوجوب الحذر.

فانه يقال : ان التفقه والانذار انما وجبا لكونهما غايتين للنفر الواجب ، فوجوبهما انما هو لاجل غائيتهما له ، واللام الداخل عليهما يدل على أنهما غايتان له ، وهذا الوجوب يستلزم وجوب غايته وهي الحذر.

بأن التحذر لرجاء[١] ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن[٢]، وليس[٣] بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت هاهنا[٤] عدم الفصل، غايته[٥] عدم القول بالفصل.

الملازمة الشرعية بين حسن الحذر وبين وجوبه شرعاً كدعوى الملازمة العقلية بينهما ممنوعة جداً.

١) متعلق بـ «التحذر» وضمير «مخالفته» راجع الى الواقع.

٢) خبر «بأن التحذر» و«من فوت» بيان لـ «محذور».

٣) أي: وليس التحذر بواجب اذا لم يكن هناك حجة على التكليف كموارد البراءة، لجريان قاعدة قبح العقاب بلابيان بلامانع.

٤) أي: في صورة عدم قيام الحجة على التكليف، وهذا اشارة الى نفي الملازمة الشرعية بين حسن الحذر ووجوبه، واختصاص الملازمة بموارد قيام الحجة على التكليف.

٥) أي: غاية الامر، أو غاية ماثبت هو عدم القول بالفصل، وغرضه: أن المجدي في ثبوت الملازمة الشرعية بين حسن الحذر في صورة عدم الحجة على التكليف وبين وجوبه هو الاجماع على عدم الفصل، وليس ذلك ثابتاً في المقام، بل الثابت فيه هو عدم القول بالفصل، وهو غير مفيد، اذ ليس ذلك اجماعاً بل المجدي هو ثبوت عدم الفصل كما لايخفى (*).

(*) أقول: ان دعوى عدم القول بالفصل في صورة عدم قيام الحجة على التكليف في غاية الغرابة، اذ لاشبهة عند الكل حتى المحدثين في مرجعية البراءة في بعض الشبهات الحكمية مع حسن الاحتياط فيها.

والوجه[1] الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر [بالتحذر] تعبداً ، لعدم[2] اطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق[3] (*)

١) معطوف على «الوجه الاول» أي : ويشكل الوجه الثاني والثالث ... ، وحاصل ما أورده من الاشكال عليهما : أنهما ـ بعد تسليم اقتضائهما لوجوب الحذر ـ لايدلان على وجوبه مطلقاً ولو مع عدم افادة الانذار للعلم بصدق المنذر ـ بالكسر ـ كما هو المدعى ، اذ لاينحصر فائدة الانذار في الحذر حتى يقال بوجوبه على المنذر ـ بالفتح ـ بمعنى العمل بقول المنذر وان لم يفد العلم بصدقه حتى يخصص به ـ يعني بوجوب العمل بقول المنذر وان لم يفد العلم ـ مادل على النهي عن العمل بغير العلم ، بل يكفي في عدم لغوية وجوب الانذار كونه مفيداً للعلم في بعض الاحيان، فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما اذا أفاد العلم ، كما يكفي ذلك ـ يعني كونه مفيداً للعلم في بعض الاحيان ـ غاية للانذار الواجب، هذا. وقد ذكر شيخنا الاعظم هذا الاشكال بقوله: «الاول: أنه لايستفاد من الكلام الامطلوبية الحذر عقيب الانذار بمايتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم ... الخ» فراجع ، غير أن بين ما أفاده الشيخ (قده) وما أفاده المصنف (قده) فرقاً يسيراً، وهو أن الشيخ جازم بعدم الاطلاق ، ولكن المصنف منع الاطلاق أولا بقوله : «لعدم اطلاق» ثم تردد فيه بقوله : «ولعل وجوبه كان مشروطاً به» .

٢) تعليل لعدم الانحصار ، وضمير «وجوبه» راجع الى التحذر .

٣) يعني: سواء أفاد العلم أم لا حتى يدل على حجية خبر الواحد غير العلمي.

(*) لكن لو سلم الاطلاق لايرد عليه: أن مقتضاه حجية قول المنذر مطلقاً وان كان فاسقاً لتدل الاية على حجية خبر الواحد مطلقاً، وذلك لان هذا الاطلاق يقيد بمنطوق آية النبأ وهو عدم حجية خبر الفاسق ، فتختص آية النفر بخبر العادل .

ضرورة[١] أن الاية مسوقة لبيان وجوب النفي لالبيان غايتية [غائية] التحذر[٢]، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا أفاد العلم لو[٣] لم نقل

١) تعليل لنفي الاطلاق ، واشارة الى دفع توهم ، أما التوهم فهو : أن اطلاق الاية يقتضي عدم اختصاص وجوب الحذر بصورة افادة الانذار للعلم ، فيجب العمل بقول المنذر مطلقاً ـ يعني سواء حصل العلم بقوله للمنذر ـ أم لا.

وأما الدفع ، فهو : أنه لااطلاق للاية من هذه الجهة حتى يدل على حجية قول المنذر مطلقاً ، اذ الاية غيرمسوقة لبيان غائية التحذر حتى يكون لها اطلاق من هذه الجهة، بل مسوقة لبيان وجوب النفر، ومن المعلوم أنه مع عدم احراز الاطلاق من جهة لايمكن التمسك به من تلك الجهة كما قرر في محله ، فلعل وجوب الحذر كان مشروطاً بما اذا أفاد الانذار العلم كما هو واضح .

٢) كي يجب التحذرمطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم بصدق المنذر.

٣) هذا اشكال ثان على الاستدلال بالاية تعرض له الشيخ الاعظم أيضاً بقوله: «الثاني أن التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين ...، فالحذر لايجب الا عقيب الانذار بها ، فاذا لم يعرف المنذر ـ بالفتح ـ أن الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية أو بغيرها خطأ أو تعمداً من المنذر ـ بالكسر ـ لم يجب الحذر ... الخ » ومحصل هذا الاشكال : احراز عدم الاطلاق في الاية وظهورها في اشتراط وجوب الحذر بافادة الانذار للعلم ، توضيحه : أن ظاهر الاية هوالانذار بما تفقهوا فيه من معالم الدين، فلابد أن يكون وجوب الحذر مترتباً على هذا النحو من الانذار ، فما لم يحرز أن الانذار انذار بماتفقهوا فيه لم يجب الحذر ، ولايجوز الحكم بوجوبه ـ عند الشك في أنه انذار بماتفقهوا فيه أم لا ـ تمسكاً بهذه الاية ، لانه حينئذ تمسك بها مع الشك في الموضوع، وهو غير جائز على ما حرر في محله .

بكونه مشروطاً به[١]، فان[٢] النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ماجاءبه سيد المرسلين(ص) كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين[٣] في تفسير الاية كي [لكي] يحذورا[٤] اذا أنذروا بها، وقضيته[٥] انما هو وجوب الحذر عند احراز أن الانذار

وبالجملة : فمقتضى هذا التقريب اشتراط وجوب العمل بقول المنذر بما اذا علم المنذر ـ بالفتح ـ أن المنذر ـ بالكسر ـ أنـذر بما علمه من الاحكام الشرعية ، ومع الشك فيه لايجب التحذر ، لعدم احراز موضوعه .

١) أي : لو لم نقل بكون التحذر مشروطاً بما اذا أفاد العلم .

٢) بيان لاستظهار كيفية اشتراط وجوب التحذر بافادة الانذار العلم .

٣) متعلق بمحذوف ـ أي كائناً هذا الترديد بين المتخلفين أوالنافرين على الوجهين فيتفسير الاية ـ والوجهان أحدهما: أن المتفقهين هم النافرون والاخر أن المنفقهين هم المتخلفون ، فعلى الاول يـرجع ضمير «يتفقهوا ، ينذروا ، رجعوا» الى النافرين ، وضمير «اليهم ، لعلهم» الى المتخلفين . وعلى الثاني ينعكس الامر الا ّ في «رجعوا» .

٤) أي : يحذر المتخلفون بناء على الوجه الاول ، ويحذر النافرون بناء علىالوجه الثاني، وكذا الحال في المستتر في «أنذروا» ، وضمير «بها» راجع الى معالم الدين .

٥) أي: ومقتضى كون وجوب النفرلاجل التفقه فيالدين أنه لابد مناحراز أن الانذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين حتى يجب التحذر ، وليس هذا الا اشتراط وجوب التحذر بحصول العلم بأن الانذار انذار بمعالم الدين .

بها(١) كما لايخفى.

ثم انه أشكل(٢) أيضاً بأن الاية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر

---

١) خبر «أن الانذار» وضميره راجع الى معالم الدين .

٢) أي : أشكل الاستدلال ، وضمير «أنه» للشأن . وهذا ايراد على أصل الاستدلال بالاية بتقاريبها الثلاثة، وهو ثالث الاشكالات التي ذكرها الشيخ (قده) بقوله : «الثالث : لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقاً عند انـذار المنذرين ولو لم يفد العلم، لكن لاتدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر، لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف، ومن المعلوم أن التخويف لايجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها .. الى أن قال : توضيح ذلك (*) أن المنذر اما أن ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، واما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة ... الخ» وحاصل الاشكال : أن الاية لاتصلح لاثبات حجية الخبر من حيث كونه خبراً وان سلمنا وجوب التحذر مطلقاً وان لم يفد الانـذار علم المنذر ـ بالفتح ـ بصدق المنذر، وذلك لان شأن الراوي تحمل الرواية ونقلها الى غيره من دون انذار وتخويف ، والاية انما تثبت حجية الخبر فيما اذا كان مع التخويف والانـذار ، والتوعيد شأن الواعظ الذي وظيفته الارشاد، وشأن المجتهد بالنسبة الى العوام ، فالاية لاتدل على اعتبار الخبر بما هو خبر، بل تدل على اعتباره بما هو انذار، وهو أمر اجتهادي ، فالاولى الاستدلال بها على اعتبار الفتوى .

(*) لايخفى أن ما أفاده الشيخ الاعظم بقوله : « وتوضيح ذلك ... الخ » تفصيل لما أجمله بقوله : « الثالث لوسلمنا ... » وقد عرفت أن حاصله أخصية

. . . .

. . . .

الدليل من المدعى أعني حجية الخبر الواحد مطلقاً وان لم يكن مشتملا على الانذار ، ولا بأس بالتعرض لكلام الشيخ أزيد مما تقدم لئلا يتوهم التنافي بين كلماته ، قال (قده) بعد عبارته المتقدمة : « فالاول ، كأن يقول : يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير ، فان شربه يوجب المؤاخذة ، والثاني : كأن يقول في مقام التخويف : قال الامام عليه السلام : من شرب العصير ، فكأنما شرب الخمر . أما الانذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبه الاعلى المقلدين لهذا المفتي. وأما الثاني، فله جهتان : احداهما: جهة تخويف وايعاد، والثانية: جهة الحكاية لقول من الامام عليه السلام، ومن المعلوم أن الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية ، فهي ليست حجة الاعلى من هو مقلد له، اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه . وأما الجهة الثانية ، فهي التي ينفع المجتهد الاخر الذي يسمع منه هذه الحكاية ... الخ » .

وهذه العبارات ظاهرة في بيان موارد الانذار والتخويف ، كما أن ماتعرض له قبل قوله: «وتوضيح ذلك» بيان لأخصية الدليل من المدعى، واختصاص حجية الخبر بما اذا كان مشتملا على الانذار، وأما أن هذا الانذار كيف يتحقق ومتى يكون معتبراً فلم يتعرض له وأوكله الى ما أفاده بقوله : « وتوضيح ذلك ».

نعم ماذكره الشيخ الأعظم بقوله : « وأما الثاني فله جهتان ... الى قوله : فهي ليست حجة الاعلى من هو مقلد له » مما لايمكن المساعدة عليه ، حيث ان ظاهره عدم حجية نقل قول الامام عليه السلام في الجهة الاولى - أعني جهة التخويف والايعاد - على غير مقلديه ولو كان مجتهداً، مع أن الامر ليس كذلك، اذ لو كان قول الامام المنقول بلفظه للغير صريحاً أو ظاهراً عرفاً كان حجة في

مطلقاً، فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر[١]، حيث[٢] انه ليس شأن الراوي الا الاخبار بما تحمله، لا التخويف والانذار[٣]، وانما هو[٤] شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد أو المقلد.

قلت[٥]: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الاول

---

١) بل بما هو خبر متضمن للتخويف.

٢) تقريب للاشكال وقد عرفته، وضمير «انه» للشأن.

٣) الذي هو عبارة لغة وعرفاً عن الابلاغ مع التخويف، قال في الصحاح: «الانذار هو الابلاغ ولايكون الا في التخويف» وفي القاموس: «أنذره بالامر انذاراً أعلمه وحذره وخوفه في ابلاغه».

٤) أي: التخويف والانذار.

٥) هذا جواب الاشكال المتقدم، وحاصله: أن نقلة الروايات كنقلة الفتاوى الى العوام في أنه كما يصح التخويف من نقلة الفتاوى كذلك يصح من نقلة

كلتا الجهتين ـ وهما جهة التخويف وجهة الحكاية ـ على الكل ولو كان مجتهداً، كما أفاده هو (قده) بقوله: «والثاني كأن يقول في مقام التخويف ... الخ» حيث انه ظاهر في ترتب جميع ما للخمر ـ من الحكم والمؤاخذة ـ على شرب العصير.

نعم اذا لم يكن المنقول عن الامام عليه السلام بتلك المثابة من الصراحة أو الظهور في التخويف بأن كان ذا وجهين أو وجوه كما اذا أمكن حمله على الاخبار وعلى الاستفهام، والاستفهام على الحقيقي والانكاري والتوبيخي مثلا، تم ما ذكره (قده) لان حمله على التخويف اجتهاد منه، فلايكون حجة الا على مقلديه.

في نقل ما تحملوا من النبي صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام أو الامام عليه السلام من الاحكام الى الانام الاكحال[١] نقلة الفتاوى الى العوام، ولاشبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة[٢]، فالاية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي اذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه[٣] أيضاً، لعدم الفصل بينهما[٤] جزماً، فافهم[٥].

الروايات، فاذا كان نقل الرواية مع التخويف حجة كان نقلها بدونه حجة أيضاً، لعدم القول بالفصل بينهما، فنقل الرواية يصير حجة مطلقاً سواء أكان مع التخويف أم بدونه، وهو المطلوب.

١) خبر «ليس» و«من الاحكام» بيان للموصول في «ما تحملوا» يعني: أن نقلة الروايات لايخرجون عن كونهم نقلة، كعدم خروج نقلة الفتاوى عن عنوان النقلة بسبب الانذار.

٢) أي: من غير الصدر الاول، وضمير «منهم» راجع الى نقلة الفتاوى.

٣) أي: بدون التخويف، و«أيضاً» يعني: ككونه حجة مع التخويف.

٤) أي: بين نقل الراوي مع التخويف ونقله بدون التخويف.

٥) لعله اشارة الى: أن مقوم الحجية اذا كان هو الانذار بمدلول الخبر مع النظر واعمال الفكر، فلامجال لتسرية الحكم الى الخبر من حيث كونه خبراً، لاختلاف الموضوع، نعم ان كان التخويف ظرفاً للحجية لامقوماً لها فلابأس بدعوى عدم الفصل بينهما. أو اشارة الى: أن التخويف أعم من أن يكون بالدلالة المطابقية أو الالتزامية، مثلا اذا نقل الراوي أن الامام عليه السلام قال: «تجب صلاة الجمعة» أو «يحرم شرب المسكر» فان هذا النقل واجد للانذار بالدلالة

ومنها :آية الكتمان : « ان الذين يكتمون ما أنزلنا »[1] الاية(*)

الالتزامية ، لان الأخبار عن الملزوم ـ وهو الوجوب أو الحرمة ـ اخبار التزاماً عن اللازم وهو استحقاق العقوبة على المخالفة لكنه أخص من المدعى ، وهو حجية الخبر مطلقاً سواء كان مفاده حكماً الزامياً أم غيره ، ومن المعلوم أن الرواية التي لاتتضمن حكماً الزامياً ليس فيها اخبار عن العقاب حتى يكون انذاراً . أو اشارة الى : أن وجوب الحذر مترتب على الانذار الواجب ، لاعلى مجرد صحة الانذار ، ومن المعلوم عدم وجوب الانذار على الرواة من حيث انهم رواة كعدم وجوبه على نقلة الفتاوى، والمفروض وجوب الحذر في خصوص ما اذا وجب الانذار ، دون ما اذا صح وان لم يكن واجباً .

(*) الحق أجنبية هذه الاية الشريفة عما نحن فيه ، لوجهين :

أحدهما : أن مورد الاية هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن المعلوم عدم حجية خبر الواحد فيها لكونها من أصول الدين ، فلا ربط لها بالفروع ، فالتعدي عن مورده الى الفروع بلا وجه ، ولو بني على التعدي فلا يتعدى الا الى مثلها مما هو من أصول الدين .

ثانيهما: أن حرمة الكتمان عبارة أخرى عن حرمة الاخفاء ، فيجب اظهار ماليس بظاهر. وأما اذا كان واضحاً وظاهراً كالمقام لقوله تعالى: «من بعدما بيناه للناس » فالمراد بالكتمان حينئذ هو ابقاء الواضح على حاله ، وعدم بيانه اتكالا على وضوحه، لأن المراد بالكتمان ترك اظهار الشيء الخفي كما في آية كتمان النساء لما خلقه الله في أرحامهن .

وبالجملة : فعلماء اليهود كتموا ما كان ظاهراً ومبيناً في التوراة من علائم نبوة نبينا وصفاته صلى الله عليه وآله وسلم بحيث لو لم يكتموه لظهر الحق

(١) سورة البقرة ، الاية: ١٥٩.

وتقريب الاستدلال بها : أن حرمة الكتمان تستلزم القبول[١] عقلا ، للزوم لغويتها [لغويته] بدونه[٢].

ولا يخفى أنه ـ لو سلمت هذه الملازمة ـ لامجال[٣] للايراد

---

٣ ـ آية الكتمان

١) الاولى أن يقال : « تستلزم وجوب القبول » كما في عبارة شيخنا الاعظم (قده) أيضاً .

٢) أي : لغوية حرمة الكتمان بدون وجوب القبول ، وتوضيح ما أفاده : أن حرمة كتمان الفروع ـ بناء على أعمية الايات والبينات من الاصول والفروع ، واطلاق الحرمة يعني : حتى اذا لم يكن الاظهار موجباً للعلم ـ تستلزم عقلا وجوب القبول ، للزوم لغوية حرمة الكتمان بدون وجوب القبول ، هذا .

وقد تعرض الشيخ الاعظم للاستدلال بهذه الاية بقوله : «ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة تبعاً للشيخ في العدة ... الى أن قال : والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الاظهار» .

٣) الصواب أن يقال : «فلامجال» لعدم صلاحيته لجعله شرطاً ، فلابد من

بنفسه لعامة الناس ، لكن كانوا مكلفين ببيان ما كان ظاهراً ، لان المطلوب اشاعة الحق وكثرة اظهاره ، لاقبول الخبر تعبداً كما هو المقصود في مسألة حجية خبر الواحد ، فلا يصح الاستدلال بهذه الاية الشريفة بدعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبداً .

نعم لابأس بدعوى هذه الملازمة في آيتي حرمة كتمان النساء لما في أرحامهن وحرمة كتمان الشهادة على الشاهد ، فتأمل جيداً .

على هذه الاية بما أورد على آية النفر من دعوى الاهمال، أو استظهار الاختصاص بما اذا أفاد العلم، فانها[1] تنافيهما [ينافيهما] كما لا يخفى. ولكنها[2] ممنوعة، فان اللغوية غير لازمة، لعدم[3] انحصار الفائدة

اقترانه بالفاء جواباً لـ «لو» وغرضه من هذه العبارة دفع ما أورده الشيخ الاعظم على الاستدلال بهذه الاية بقوله: «ويرد عليها ماذكرنا من الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره . . . الخ» وحاصل هذين الايرادين كما تقدم هو التشكيك في الاطلاق المثبت لحجية الخبر وان لم يفد العلم كما هو المطلوب في حجيته ودعوى استظهار اشتراط الحجية بما اذا أفاد العلم.

ومحصل دفعهما: أنه ـ بعد تسليم الملازمة العقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول ـ لا مجال لدعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص، اذ لا اهمال في موضوع حكم العقل، لانه اذا أحرز موضوع حكمه حكم به بنحو الاطلاق.

١) أي: فان الملازمة تنافي الاهمال والاختصاص، كما عرفته.

٢) أي: ولكن الملازمة ممنوعة، وهذا اشكال على الاستدلال بالاية، وحاصله: منع الملازمة، لعدم انحصار الفائدة في القبول تعبداً كما هو المطلوب لتثبت الملازمة ويتم الاستدلال بها على حجية الخبر غير العلمي لامكان أن تكون الفائدة في وجوب الاظهار افشاء الحق واتمام الحجة، لا لاجل حجيته تعبداً.

٣) تعليل لعدم لزوم اللغوية، وقوله: «فان» تقريب لمنع الملازمة.

بالقبول تعبداً(١)، وامكان(٢) أن تكون حرمة الكتمان(٣) لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه(٤)، لئلايكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر، «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون»(١) وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان(٥).

١) كما هو المطلوب في حجية الخبر الواحد.

٢) عطف على «عدم» أي: ولامكان أن تكون ... قال الشيخ الاعظم: «ويشهد لما ذكرنا أن مورد الاية كتمان اليهود لعلامات النبي بعد مابين الله لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أن آيات النبوة لايكتفى فيها بالظن ...».

٣) الاولى سوق العبارة هكذا: «حرمة الكتمان ووجوب الاظهار ليتضح الحق ... الخ».

٤) هذا الضمير والضمير الظاهر في «أفشاه» راجع الى الحق.

٤ ـ آية السؤال

٥) من دعوى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول، اذ يلزم لغوية وجوب السؤال بدون وجوب القبول، فيدل وجوب السؤال على وجوبه. ولايخفى أن صحة هذا الاستدلال منوطة بأمور: الاول: أن لايكون المراد بأهل الذكر علماء أهل الكتاب كما هو ظاهر الاية بحسب المورد، ولا الائمة الاطهار صلوات الله عليهم أجمعين كما ورد به النص المستفيض، مثل ماروٰه عبدالله بن عجلان عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزوجل: «فاسألوا أهل الذكر

(١) سورة النمل، الاية ٤٣، الانبياء، الاية ٧.

وفيه : أن الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم [١]، لا للتعبد بالجواب.

ان كنتم لاتعلمون، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : الذكر أنا والائمة أهل الذكر ، وقوله عزوجل : وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون ، قال أبو جعفر عليه السلام : نحن قومه ونحن المسؤولون» [١].

الثاني : أن يكون مورد السؤال أعم من الاصول والفروع .

الثالث : أن لايكون للسؤال فائدة الا القبول تعبداً ، اذ لو كانت له فائدة سواه لايتم التلازم بين وجوب السؤال ووجوب القبول تعبداً، هذا. لكن الجميع محل المناقشة خصوصاً الاخير ، لوضوح أن ترتب القبول أحياناً ـ يعني فيما اذا أفاد الجواب العلم ـ كاف في دفع لغوية وجوب السؤال ، فلاتدل الاية الشريفة على حجية قول أهل الذكر مطلقاً ولو مع عدم افادته العلم كما هو المطلوب، هذا .

وقد تعرض شيخنا الاعظم للاستدلال بهذه الاية أيضاً بقوله : «ومن جملة الايات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى : فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والا لغا وجوب السؤال ... الخ» والظاهر أن المقصود ببعض المعاصرين صاحب الفصول (قده) حيث جعل الاية الشريفة رابع الادلة على حجية الخبر الواحد، فلاحظ .

١) اذ الظاهر من وجوب السؤال في صورة الجهل ـ كما يقتضيه قوله تعالى:

---

(١) راجع أصول الكافي، ج١، ص٢١٠، الحديث:١، وغيره من الاحاديث المذكورة في باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلام، وكذا تفسير نور الثقلين ج ٣ ، ذيل الاية الشريفة .

وقد أورد عليها[١] بأنه لوسلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لهـا[٢] على التعبد بما يروي الراوي، فانه[٣] بما هو راو لايكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب[٤] انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لاالرواية.

ان كنتم لاتعلمون ـ هو كون السؤال لتحصيل العلم، ويؤيده ما قيل من: «أن لكل داء دواء ودواءالجهل السؤال» فان الدواء رافع للمرض، فالسؤال يوجب ارتفاع مرض الجهـل وصيرورة الجاهل عالماً، فلا تدل الايـة على وجوب الاخذ بقول أهل الذكـر تعبداً، بل في خصوص صورة افادة العلم. وهذا الجواب قد ذكره الشيخ الاعظم بقوله: «وثانياً: ان الظاهرمن وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لاوجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً، ... الخ».

١) أي: على الاستدلال بالايـة، فالاولى تذكير الضمير، وضمير «بأنه» للشأن» وهذا ثالث مناقشات الشيخ الاعظم، قال: «...قلنا: ان المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام عليه السلام والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو مـن طريق السمع والبصر... الى أن قال: ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد» وحاصله: أن الاية ـ بعدتسليم دلالتها على وجوب القبول تعبداً ـ تدل على حجية قول أهل العلم، لاحجية ما يروي الراوي الذي لايكون ـ من حيث كونه راوياً ـ من أهل العلم، فالاية تدل على حجية فتوى الفقيه، فالمناسب جعل الاية من أدلة حجية الفتوى، لاالرواية.

٢) هذا الضمير وضمير «دلالتها، بها» الاتي راجع الى الاية.

٣) أي: فان الراوي بما هو راو لايكون من أهل الذكر.

٤) تفريع على قوله: «فلادلالة لها».

وفيه[1] : أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهــل الذكر والاطلاع على رأي الامام عليــه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم

---

١) هذا جواب عن الايراد الثالث المتقدم في كلام الشيخ ، وتوضيحه : أن أهل العلم وان كان لايطلق اصطلاحاً على من علم من طريق الحواس الظاهرة كما في المقام ، حيث ان الراوي يعلم كلام المعصوم عليه السلام بالسمع ، فلا يطلق عليه أهل العلم ، وانما يطلق على خصوص من علم بالقوة الناطقة ، الا أن عدة من الرواة كانوا واجدين لمرتبتين : الفتوى والرواية ، فالاية تدل على حجية قوله من حيث انه من أهل الذكر ، ويثبت اعتبار قوله من حيث كونــه راوياً بعدم الفصل في اعتبار الرواية بينه وبين من لايكون الا راوياً كجملة من الرواة الذين لم يكونوا من أهل الذكر، يعني: كل من قال باعتبار رواية واجداً لمرتبتين قال باعتبار رواية الواجد لمرتبة الرواية فقط . كما يثبت اعتبار قول الراوي مطلقاً بعدم الفصل أيضاً بين ما يكون مسبوقاً بسؤال وبين غيره ، فان مقتضى هذه الاية وان كان حجية قول أهل الذكر ـ دون الرواة ـ في خصوص ما يكون مسبوقاً بالسؤال، فيكون أخص من المدعى، ولكن بعدم الفصل المزبور يتم المطلوب ويندفع اشكال الاخصية ، هذا (*) .

(*) لكن فيه ما لايخفى ، لان ظاهر كل عنوان أخذ في حيز خطاب هــو الموضوعية، فلو كان في مورده عنوان آخر لايكون لذلك دخل في الحكم أصلا، فالتعدي عن العنوان المأخوذ موضوعاً الى عنوان آخر غير ظاهر. وان شئت فقل: ان مقوم الحجية هو كون المسؤول من أهل الذكر، فبانتفائه ينتفي الحكم وان اجتمع معه عنوان آخر ككونه راوياً للحديث ، هذا .

لكن الانصاف صحة الاستدلال بالايــة الشريفة ، وذلك لمناسبة الحكــم

ومثلهما(١)، ويصدق على السؤال عنهم(٢) أنه(٣) السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم(٤)، فاذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الاية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً(٥)، لعدم(٦) الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لايكـون من أهل الذكر، وانما يروي ما سمعه أورواه، فافهم(٧).

---

١) الاولى أن يقال : «وأمثالهما» .

٢) ضمائر الجمع من هنا الى «وغيرهم ممن لايكون» راجعة الى كثير من الرواة .

٣) فاعل «يصدق» أي : يصدق أن السؤال عنهم سؤال عن أهل الذكر .

٤) كهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن وأبان بن تغلب .

٥) يعني : سواء كان في مقام الجواب بما هو راو أم بما هو مفت، وسواء كان مسبوقاً بالسؤال أم لم يكن ، فالصور أربع .

٦) تعليل لقوله : «وجب قبول روايتهم» وقد عرفته .

٧) لعله اشارة الى ماذكرناه ـ في التعليقه ـ من عدم الوجه في التعدي عن العنوان الموضوعي وهو القدر المتيقن من مورد الاية ـ أعني كون المجيب

للموضوع ، حيث انهـا تقتضي ارادة السؤال من كل مـن هو عالم بموضوع السؤال سـواء كان المسؤول مجتهداً أم راوياً أم غيرهما مـن أرباب الحرف والصناعات .

ومنها: آية الاذن «ومنهم الذين يؤذون النبي، ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين»[1] فانه[1] تبارك وتعالى مدح نبيه

من أهل الذكر ومسبوقاً بالسؤال ـ الى غيره من الصور الثلاث الاخر، وانما يتجه التعدي فيما اذا كان العنوان ظرفاً للحكم أعني وجوب السؤال لا موضوعاً ومقوماً له، كما هو ظاهر الكلام، فالاستدلال بهذه الاية كالايات السابقة غير ظاهـر.

٥ ـ آية الاذن

١) هذا تقريب الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد، توضيحه ان الله سبحانه وتعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه يصدق المؤمنين، وتسرية الحكم من النبي صلى الله عليه وآله الى غيره اما من جهة دلالة الاية على حسن التصديق مطلقاً من غير فرق بين النبي صلى الله عليه وآله وغيره، واما من جهة ما دل على حسن المتابعة والتأسي للنبي صلى الله عليه وآله، وحسن التصديق يلازم حجية الخبر، والمصدق كل واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع، فدلت الاية على حجية كل خبر مؤمن وان لم يفد العلم، ولا يمكن حمله على ما اذا أفاد العلم، لان التصديق في صورة افادة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث انه مؤمن حتى يكون مدحاً، وانما هو من جهة العلم بالواقع فلا يكون مدحاً، وظاهـر الاية أنها في مقام المدح، فيكون تصديق المؤمن بما هو تصديق المؤمن محبوباً خصوصاً مع اقترانه بتصديقه له تبارك وتعالى، ومن المعلوم أن تصديقه تعالى لازم، فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين، فدلت الاية المباركة على حجية قول المؤمن. قال شيخنا الاعظم (قده) بعد ذكر

(١) سورة التوبة، الاية ٦١.

بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه[١] بتصديقه تعالى.

وفيه[٢] أولا: أنه[٣] انما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع (*)، لا الاخذ بقول الغير تعبداً[٤].

الاية ما لفظه: «مدح الله عزوجل رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره، فاذا كان التصديق حسناً يكون واجباً ... الخ».

١) أي: وقرن الله تصديق النبي للمؤمنين بتصديق النبي «ص» له تبارك وتعالى، فكما لايتصف تصديق النبي لله سبحانه الا بالحسن فكذا تصديق النبي للمؤمنين ليس الا حسناً، ولازم ذلك أن قول المؤمن لابد أن يكون معتبراً في نفسه حتى يتصف قبوله بالحسن.

٢) أورد المصنف على الاستدلال بالاية بوجهين مذكورين في الرسائل، أولهما ماتعرض له الشيخ بقوله: «ان المراد بالاذن السريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم» وحاصله: أن الاية تدل على أنه «ص» سريع القطع، فيكون تصديقه «ص» للمؤمنين لاجل حصول القطع بقولهم، لامطلقاً ولو تعبداً، فيكون أجنبياً عن المقام الذي هو اعتبار قول المؤمن تعبداً.

٣) الضمير للشأن، وضميرا «مدحه، بأنه» راجعان الى النبي «ص».

٤) كما هو المطلوب في حجية الخبر الواحد.

(*) ولا يخفى أن هذا الايراد بظاهره لايلائم مقام النبوة، والتفصيل في محله.

وثانياً : أنه[1]

---

١) الضمير للشأن، والاولى بسوق العبارة أن يقال : «وثانياً ان المراد ... الخ» وكيف كان فهذا ثاني ايرادي الشيخ الاعظم قال : «وثانياً : أن المراد من التصديق في الاية ليس جعل المخبربه واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه ، اذ لو كان المراد بـه ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس ... الخ» وتوضيحه : أن المطلوب في حجيـة خبر الواحد هو ترتيب جميع الاثار الشرعية ـ المترتبة على المخبربه واقعاً ـ على اخبار الثقة أو العادل سواء كانت ضرراً على المخبر أم نفعاً له ، وحينئذ فاذا أريد من التصديق غير هذا المعنى لم يكن مرتبطاً بحجية الخبر ، وفي المقام حيث ان الاية الشريفة تدل على أنه صلى الله عليه وآله أذن خير لجميع المؤمنين ، لدلالـة الجمع المحلى باللام على العموم ، فلايمكن ارادة جميع الاثار من التصديق، اذ لو أريد منه ذلك لماكان هو«ص» أذن خير لجميع الناس بل أذن خير لخصوص المخبر، مثلا اذا أخبره شخص بأن بكراً شرب الخمر فان التصديق المطلوب في حجية الخبر هو ترتيب آثار الصدق على اخباره ، بأن يجري على بكرحد شرب الخمر، ومن المعلوم أنه ليس خيراً لبكر، بل هوخير للمخبر فقط، لتصديقه . ويؤيد ارادة هذا المعنى بل يدل عليه ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من تعليل تصديق المؤمنين بقوله : «لانه (ص) كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين»[1]، حيث ان الرأفة بجميع المؤمنين تنافي قبول قول أحدهم على الاخر بمعنى ترتيب الاثار على قوله وان أنكـر المخبرعنه وقوع مانسب اليه، فمع الانكار لابد من تكذيب أحدهما، فلايكون أذن خير للجميع .

وبالجملة: فالمراد من التصديق بالنسبة الى المؤمنين هو التصديق الصوري

---

(١) تفسير نور الثقلين ج ٢ ص ٢٣٧ الحديث ٢٢٠ عن تفسير العياشي .

انما أراد بتصديقه(١) للمؤمنين [المؤمنين] هو ترتيب خصوص الاثار

لا التصديق بمعنى ترتيب جميع آثار الصدق عليه كما هو كذلك بالنسبة الى الله تعالى ، ويؤيده أيضاً ـ كما أفاده الشيخ ـ بل يشهد له ما في تفسير القمي (قده) من «أنه كان سبب نزولها : أن عبدالله بن نفيل كان منافقاً وكان يقعد لرسول الله صلى الله عليه وآله فيسمع كلامه وينقله الى المنافقين وينم عليه ، فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال يامحمد : ان رجلا من المنافقين ينم عليك وينقل حديثك الى المنافقين ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : من هو ؟ فقال : الرجل الاسود الكثير شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قدران وينطق بلسان شيطان ، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله ، فأخبره ، فحلف أنه لم يفعل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : قد قبلت منك فلاتقعد، فرجع الى أصحابه فقال: ان محمداً أذن أخبره الله اني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته اني لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه: ومنهم الذين يؤذون النبي...الاية»(١) ومن المعلوم أن تصديقه «ص» للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً .

وربما يشهد بتغاير معنى الايمان في الموضعين : تعديته في الاول بالباء ، وفي الثاني باللام .

وبالجملة : فبعد ملاحظة هذه القرائن وغيرها لايبقى مجال لتوهم ارادة التصديق المطلوب في باب حجية الخبر ـ وهو ترتيب جميع آثار الصدق ـ على المخبر به تعبداً من قوله تعالى : «ويؤمن للمؤمنين» فلا تدل هذه الاية أيضاً على حجية خبر الواحد.

١) أي : بتصديق النبي «ص» للمؤمنين ، وضمير «أنه» للشأن .

(١) تفسير القمي ج ١ ، ص ٣٠٠ .

التي تنفعهم ولاتضرغيرهم ، لاالتصديق بترتيب جميع الاثار كماهو[١] المطلوب في باب حجيــة الخبر . ويظهر ذلك[٢] من تصديقه (ص) للنمام بأنه مانمه[٣] ، وتصديقه لله تعالى بأنه نمه[٤] ، كما هو[٥] المراد من التصديق في قوله (ع) : « فصدقه وكذبهم » ، حيث قال - على ما في الخبر - : « يا أبا[٦] محمد : كذب سمعك وبصرك عن أخيك ، فان شهد عندك خمسون قسامة[٧]

---

١) أي : كما أن التصديق بترتيب جميع الاثار هو ... الخ .

٢) أي : يظهر أن المراد بتصديقه للمؤمنين هوترتيب خصوص الاثارالتي تنفعهم ... ، وغرضه اثبات أن التصديق فيالاية غيرالتصديق المطلوب في باب حجية الخبر ، وأن المراد به في الاية ترتيب خصوص ماينفعهم ولايضر غيرهم ، وفيباب حجية خبرالواحد ترتيب جميع الاثار علىالمخبربه ، وهذا أحد الامور الموجبة لكون التصديق غير التصديق المطلوب في اعتبار خبر الواحد .

٣) أي : بأن النمام ما نم النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

٤) أي : بأن النمام نم النبي ، وضمير «تصديقه» راجع الى النبي .

٥) أي : ترتيب خصوص الاثار النافعة دون الضارة .

٦) هكذا في الرسائل أيضاً ، لكن الموجود في عقـاب الاعمال وروضة الكافي والوسائل [١] نقلا عنهما «يا محمد» والظاهر أنه الصحيح ، لانه خطاب لمحمد بن الفضيل القائل للامام عليه السلام ، وكنية «محمد» هذا «أبو جعفر» فراجع .

٧) قال فيالمصباح المنير : «القسامة - بالفتح - الايمان ، تقسم على أولياء

---

(١) الوسائل ، ج٩ ، ص ٦٠٩ الحديث : ٤ .

أنه قال قولا(١) ، وقال: لم أقله ، فصدقه وكذبهم» فيكون مراده تصديقه(٢) بما ينفعه ولا يضرهم ، وتكذيبهم(٣) فيما يضره ولا ينفعهم ، والا(٤)

القتيل اذا ادعوا الدم، يقال : قتل فلان بالقسامة ، اذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل ، فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم ومعهم دليل دون البينة ، فحلفوا خمسين يميناً أن المدعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامة»[١] .

١) لعل هذا نقل له بالمعنى كما فسره بما يقرب منه الملا صالح المازندراني (قده) في شرحه[٢] ، حيث قال : «والمقصود أنه ان شهد عندك خمسون رجلا مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا وقال كذا، وقال لك ذلك المؤمن اني لم أفعله أو لم أقله فصدقه و كذبهم»، والا فالموجود في عقاب الاعمال وروضة الكافي والوسائل نقلا عنهما هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولا فصدقه و كذبهم» الحديث وهذا بظاهره غير مستقيم المعنى، الا أن يكون أصل الحديث ـ والله العالم ـ هكذا : «فان شهد عندك خمسون قسامة على الاخ وقال لك قولا يخالفهم، فصدقه و كذبهم» .

٢) أي : تصديق أخيك ـ المنكر ـ بما ينفعه ولا يضر القسامة الذين شهدوا عليه بأنه قال قولا ، وضمير «مراده» راجع الى الامام عليه السلام .

٣) أي : وتكذيب القسامة المخبرين فيما يضره ـ يعني ذلك الاخ ـ ولا ينفع القسامة .

٤) أي : وان لم يكن المراد بالتصديق في الاية الشريفة ترتيب خصوص

---

(١) المصباح المنير ، مادة «قسم» ص ٥٠٣ .

(٢) ج ١٢ ، ص ١٤٨ .

فكيف يحكم بتصديق الواحـد وتكذيب خمسين ، وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل[١] ، فتأمل جيداً .

الاثار النافعة دون الضارة ، بل كان المراد ترتيب جميع الاثار الضارة والنافعة ـ كما هو المطلوب من التصديق في باب حجية خبر الواحد - فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟

١) نقلها شيخناالاعظم بعد تقريب الاستدلال بآية الاذن بقوله : «ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً : مارواه في فروع الكافي [١] في الحسن بابن هاشم» وساق الرواية ، وهي كما في الكافي باسناده عن حريز قال : «كانت لاسماعيل ابن أبي عبدالله عليه السلام دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن، فقال اسماعيل : يا أبت ان فلاناً يريدالخروج الى اليمن وعندي كذا و كذا ديناراً فترى أن أدفعها اليه يبتاع لي بضاعة من اليمن ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: يابني ! أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال اسماعيل : هكذا يقول الناس، فقال : يابني لاتفعل، فعصى اسماعيل أباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشيء منها ، فخرج اسماعيل ، وقضي أن أبا عبدالله عليه السلام حج وحج اسماعيل تلك السنة ، فجعل يطوف بالبيت ويقول : اللهم أجرني وأخلف عليّ ، فلحقه أبوعبدالله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه ، فقال له : مه يابني، فلا والله مالك على الله حجة ، ولالك أن يأجرك ولايخلف عليك، وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته ، فقال اسماعيل : يا أبت اني لم أره يشرب الخمر ، انما سمعت الناس يقولون، فقال يابني: انالله عزوجل يقول في كتابه: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، يقول : يصدق الله ويصدق المؤمنين، فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ، ولا

---

(١) الكافي ، ج ٥ ، ص٢٩٩ الحديث: ١.

. . . .

تأتمن شارب الخمر» الحديث.

ثم ذكر(قده) في توجيهها : «أن المسلم اذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان :

أحدهما : ما يقتضية أدلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن ، فان الاخبار من حيث انه فعل من أفعـال المكلفين صحيحه ما كان مباحاً ، وفاسده ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما ، فحمل الاخبار على الصادق حمل على أحسنه .

والثاني : هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونـه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه ، والمعنى الثاني هو الذي يـراد من العمل بخبر العادل ، وأما المعنى الاول فهو الـذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن، وهو ظاهر الاخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولايتهمه ، خصوصاً مثل قولـه عليه السلام : يا أبامحمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك .. الى أن قال : فان تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لايراد منه الاعدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لامايقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلامرجح، بل ترجيح المرجوح، نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وان أنكر المشهود عليه، وأنت اذا تأملت هذه الرواية ـ يعني بها رواية محمد بن الفضيل ـ ولاحظتها مع الروايـة المتقدمة في حكاية اسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ماذكرنا» أي حمل «فصدقهم» في حكايـة اسماعيل على المعنى الاول من المعنيين ، فلاحظ .

فصل

في الاخبار[1] التي دلت على اعتبار الاخبار الاحاد

وهي وان كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها .

الاستدلال بالاخبار على حجية الخبر الواحد

1) وهي على طوائف، وكلها بين ماتدل على اعتبار خبر الثقة وخبر العادل وخبر الشيعة وخبر الثقة العادل وهو أخصها مضموناً ، ونحن نتعرض لنقل بعض هذه الاخبار مع الاقتصار على المعتبر منها في كل طائفة ان كان :

الطائفة الاولى: الاخبار العلاجية الدالة على أن حجية الأخبار الاحاد كانت مسلمة بين الاصحاب، وانما سألوا عن أحكامها من جهة المعارضة، ومن المعلوم أنه لم يكن مورد الاخبار العلاجية السؤال عن خصوص الخبرين المتعارضين المقطوع صدورهما، لعدم مناسبة المرجحات المذكورة فيها العلم السائل بالصدور، فلاجرم كان السؤال عن حكم تعارض مطلق الاخبار الاحاد ، وهاكها :

١ ـ صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب

. . . .

نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه»[١] .

٢ ـ حسنة سماعة ـ بل صحيحته على الاقوى ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه ، والاخر ينهاه عنه كيف يصنع ، قال : يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه»[٢].

وبهذا المضمون وغيره روايات كثيرة مذكورة في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي من قضاء الوسائل لم نتعرض لها لما في أسنادها من المناقشة .

الطائفة الثانية : الاخبار الآمرة بالرجوع الى أشخاص معينين من الرواة أو توثيق بعضهم ، وهي :

١ ـ صحيحة أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال : «سألته وقلت : من أعامل ؟ وعمن آخذ ؟ وقول من أقبل ؟ فقال : العمري ثقتي ، فما أدى اليك عني فعني يؤدي ، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون، قال : وسألت أبامحمد عليه السلام عن مثل ذلك ، فقال : العمري وابنه ثقتان ، فما أديا اليك فعني يؤديان ، وما قالا لك فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فانهما الثقتان المأمونان»[٣] .

٢ ـ صحيحة يونس بن عمار: «ان أبا عبدالله عليه السلام قال له في حديث: أما مارواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلايجوز لك أن ترده»[٤] .

(١) الوسائل ، ج ١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث١ ٥ . :
(٢) المصدر المتقدم ، الحديث : ٥ ، رواه عن الكافي .
(٣) الوسائل ، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ٤ .
(٤) المصدر المتقدم ، الحديث : ١٧ ، رواه عن رجال الكشي .

. . . .

٣ ـ موثقة ابراهيم بن عبد الحميد : «قال أبو عبدالله عليه السلام: رحم الله زرارة بن أعين ، لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي عليه السلام» [١].

٤ ـ حسنة عبدالله بن أبي يعفور ، قال : «قلت لابي عبدالله عليه السلام : انه ليس كل ساعة ألقاك ولايمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا، فيسألني وليس عندي كل مايسألني عنه ، فقال : مايمنعك من محمد بن مسلم الثقفي ، فانه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً» [٢] .

٥ ـ صحيحة شعيب العقرقوقي ، قال : «قلت لابي عبدالله عليه السلام : ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل ؟ قال : عليك بالاسدي يعني أبا بصير» [٣] .

٦ ـ حسنة اسماعيل بن الفضل الهاشمي ـ بل صحيحته ـ ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتعة ، فقال : الق عبدالملك بن جريح فسله عنها ، فان عنده منها علماً ، فلقيته ، فأملى علي شيئاً كثيراً في استحلالها ، وكان فيما روى فيها ابن جريح أنه ليس لها وقت ولاعدد ، الى أن قال : فأتيت بالكتاب أبا عبدالله عليه السلام ، فقال : صدق وأقر به» [٤] .

٧ ـ صحيحة جميل بن دراج قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول :

(١) المصدر المتقدم ، الحديث : ٢٠، رواه عن رجال الكشي، موثقة بابراهيم بن عبد الحميد .

(٢) نفس المصدر ، الحديث : ٢٣ ، رواه عن رجال الكشي ، حسنة بمحمد بن قولويه .

(٣) الوسائل ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ١٥ ، رواه عن الكشي باسناده عن ابن أبي عمير ـ والاسناد صحيح ـ عن شعيب.

(٤) المصدر المتقدم، الحديث٥، رواه عن الكافي، حسنة بابراهيم بن هاشم بل صحيحة به.

. . . .

بشر المخبتين بالجنة : بريد بن معاوية العجلي وأبو بصير ليث ابن البختري المرادي ومحمد بن مسلم وزرارة ، أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه ، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست»(١). هذه جملة من الاخبار المعتبرة الارجاعية أو المتضمنة لتوثيق بعض الاصحاب. وهناك روايات أخرى في توثيق جمع آخر من الاصحاب كيونس بن عبد الرحمان وأبان بن تغلب وزكريا بن آدم وغيرهم ، مذكورة في رجال الكشي ، فلاحظ .

الطائفة الثالثة : ما ورد في الامر بضبط الروايات والعمل بما في كتبها ، وهي عدة روايات نذكر بعضها :

١ ـ صحيحة أبي هاشم الجعفري، قال: «عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس، فقال لي : تصنيف من هذا ؟ قلت : تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال : أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة»(٢) .

٢ ـ معتبرة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام: «ان رسول الله (ص) خطب الناس في مسجد الخيف ، فقال : نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمع ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه»(٣) الحديث .

٣ ـ حسنة أبي بصير، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «قول الله جل ثناؤه

---

(١) المصدر المتقدم، الحديث ١٤ ، رواه عن رجال الكشي .

(٢) الوسائل ، ج ١٨ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٨٠ ، رواه عن رجال النجاشي، صحيحة، وبمضمونه الحديث ٧٥ من نفس الباب وفيه: «ترحم الامام على يونس ثلاث مرات .

(٣) المصدر المتقدم ، الحديث : ٤٣ رواه عن الكافي .

. . . .

الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، قال : هو الرجل يسمع الحديث ، فيحدث به كما سمعه ، لايزيد فيه ولاينقص منه»[١] .

٤ ـ موثقة عبيد بن زرارة، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم، فانكم سوف تحتاجون اليها»[٢] .

٥ ـ رواية أبي بصير، قال : «سمعت أبا عبدالله «ع» يقول : اكتبوا، فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا»[٣] .

الطائفة الرابعة : ماورد في الرجوع الى ثقات الرواة وعدم جواز التشكيك في حديثهم أو الرجوع الى الرواة الشيعة وأخذ الحديث منهم. وذلك مثل مارواه أحمد بن ابراهيم المراغي قال : « ورد على القاسم بن العلاء ـ وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه ـ : فانه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ونحملهم اياه اليهم»[٤].

وماروواه علي بن سويد السابي، قال:«كتب الي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن : وأما ماذكرت ياعلي ممن تأخذ معالم دينك ، لاتأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك ان تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي

---

(١) المصدر المتقدم ، الحديث : ٨ ، رواه عن الكافي .

(٢) المصدر المتقدم ، الحديث ١٧ رواه عن الكافي ، موثقة بابن بكير .

(٣) المصدر المتقدم ، الحديث : ١٦ رواه عن الكافي.

(٤) الوسائل، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ٤٠، رواه عن رجال الكشي .

. . . .

الى يوم القيامة ـ في كتاب طويل»[١] وهذه الرواية تدل على حجية خصوص خبر الراوي الشيعي.

ومارواه أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت اليه ـ يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله عمن آخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما انشاء الله تعالى»[٢].

الطائفة الخامسة: الروايات الكثيرة المدعى تواترها الدالة على أن من حفظ أربعين حديثاً ينتفع بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً، واطلاقها يدل على مطلوبية حفظ الاحاديث والحث عليه سواء كان متواتراً أم واحداً(*)، وقد أورد جمعاً من هذه الروايات صاحب الوسائل، وفي ألفاظها اختلاف يسير لايقدح في المقصود، نتبرك بذكر واحدة منها، وهي مارواه عن خصال الصدوق(قده) عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون اليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»[٣]. هذه جملة من الاخبار التي استدل بها على وجوب العمل

(*) استظهار هذا الاطلاق مشكل، لان تلك الروايات في مقام الحث والترغيب في حفظ العدد المذكور من الاحاديث، وأما كون تلك الاحاديث متواترة أو غيرها فليست الروايات في مقام بيانها حتى يكون لها اطلاق بالنسبة الى هذه الجهة، فالتمسك باطلاق هذه الطائفة لحجية خبر الواحد مشكل جداً.

---

(١) المصدر المتقدم، الحديث: ٤٢، رواه عن رجال الكشي.

(٢) المصدر المتقدم، الحديث: ٤٥، رواه عن رجال الكشي أيضاً.

(٣) الوسائل، ج١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٠، وقريب من هذا اللفظ الحديث: ٥و٦و٤٨و٥٤و٥٩و٦١و٦٢و٦٤و٧١و٧٢ من نفس الباب، فراجع.

الا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الاخبار الاحاد بأنها[١] أخبار آحاد، فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى فتكون[٢] متواترة لفظاً أو معنى . ولكنه[٣]

بخبر الواحد .

قال شيخنا الاعظم بعد بيان جملة من الاخبار : «الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الائمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع ، وادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة ... الخ » .

١) متعلق بـ «يشكل» وبيان له، وضميره وكذا ضميرا «بها ، فانها» راجع الى الاخبار ، وحاصل الاشكال : أن الاستدلال بالاخبار المتقدمة على حجية أخبار الاحاد دوري، اذ هذه الاخبار في أنفسها أخبار آحاد، وليست متواترة لفظاً ولا معنى ، ومن المعلوم أنه لم يثبت اعتبار أخبار الاحاد بعد ، فحجية هذه الاخبار تتوقف على حجية مطلق الاخبار الاحاد ، وحجية مطلقها موقوفة على اعتبار هذه الاخبار ، ولازمه توقف حجية هذه الاخبار على أنفسها ، وهو دور واضح . وقد تقدم في تقريب الاستدلال بالاخبار على عدم حجية الخبر الواحد تقريب الدور بتقرير أوضح ، فلاحظ .

٢) بالنصب ، أي : ليست الاخبار المتقدمة متفقة على لفظ ولا على معنى حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى .

٣) أي : ولكن الاشكال على الاستدلال مندفع ، وذلك لان هذه الاخبار وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لاختلاف ألفاظها ومضامينها، ولكنها ليست أخبار آحاد حتى يلزم الدور، لانها متواترة اجمالا بمعنى أنه يعلم اجمالا بصدور بعض هذه الروايات ـ على اختلاف مضامينها ـ عن المعصوم عليه السلام ،

مندفع بأنها وان كانت كذلك[١] الا أنها متواترة اجمالا، ضرورة أنه يعلم اجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السلام، وقضيته[٢] وان كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً، الا أنه يتعدى عنه[٣] فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية[٤] وقد دل على حجية ما كان أعم[٥](*)

وحينئذ، فالمتعين الاخذ بما هو أخصها مضموناً، وهو خبر العدل الامامي الضابط المزكى بعدلين مثلا، وهو المسمى بالصحيح الاعلائي، فان ظفرنا في مجموع تلك الاخبار بخبر واجد لهذه الصفات دال على حجية خبر كل ثقة وان لم يكن عادلا بل وان لم يكن امامياً، أمكن التعدي من حجية خصوص خبر الامامي العدل الضابط الى القول باعتبار خبر مطلق الثقة.

١) أي: غير متواترة لفظاً أو معنى.

٢) أي: ومقتضى العلم الاجمالي بصدور بعض هذه الاخبار وان كان...

٣) أي: عن أخصها مضموناً، وضمير «أنه» للشأن.

٤) وهي كون المخبر ثقة عدلا.

٥) والظاهر أن صحيحة أحمد بن اسحاق المتقدمة وافية باثبات المطلوب، اذ هي من حيث السند صحيحة، لان رجال سندها من الشيعة الثقات العدول كما يظهر بمراجعة كتب الرجال، ومن حيث الدلالة في غاية الظهور في حجية قول الثقة مطلقاً سواء كان امامياً أم غيره، فان تعليل الامام عليه السلام لوجوب قبول رواية العمري وابنه بقوله: «فانهما الثقتان المأمونان» تعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية، لا الوثاقة المختصه بأمثال العمري وابنه، ومن المعلوم أن العبرة

(*) لكن الحجية حينئذ ليست تعبدية، ضرورة أن خبر الثقة مما بنى العقلاء

فافهم[1].

بعموم التعليل لابخصوصية المورد ، ومقتضاه الالتزام بحجية خبر الثقة مهماكان مذهبه .

١) لعله اشارة الى عدم جواز التعدي عما هو أخصها مضموناً الى غيره، لان تلك القيود دخيلة في موضوع حجية خبر الواحد ، ولا أقل من احتمال دخلها فيه كما لايخفى .

على اعتباره في أمورهم ، وحيث ان بناءهم ليس على العمل بالظن والشك ، بل يعملون بمايعلمون ولو علماً عادياً، فلايكون الامر بالعمل بخبر الثقة الا ارشاداً الى ماعليه العقلاء من دون أن يكون هناك تعبد. كما أنه يستفاد من بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة لاجل افادته الوثوق والاطمينان أن المدار في حجيته ليس على أنه خبر الثقة ، بل على أنه خبر يوثق بصدوره وان لم يكن مخبره ثقة ، لكن كان محفوفاً بما يوجب الوثوق بصدوره ، كما استقر على هذا طريقة أكثر المجتهدين في استنباط الاحكام، فانهم يستندون فيه الى الخبر الموثوق الصدور وان كان بحسب السند ضعيفاً . هذا حال الأخبار .

وأما الايات الشريفة ، فقد تقدم عدم دلالتها أيضاً على وجوب قبول خبر الواحد تعبداً كما هو المطلوب، بل هي بين مالاتدل على ذلك أصلا كآية النبأ، لعدم المفهوم لها ، وبين ما تدل على وجوب اشاعة الحق واذاعته المستلزمة للعلم به ، ومن المعلوم أن حجية العلم ليست جعلية تعبدية بل ذاتية ، فهذا القسم من الايات ارشاد الى حكم العقل بلزوم متابعة القطع .

فالمتحصل: أنه لادليل على وجوب قبول خبر الواحد تعبداً ، فتأمل جيداً.

فصل

في الاجماع على حجية الخبر، وتقريره من وجوه[1]:

أحدها[2]: دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب[3] على الحجية من زمانها الى زمان الشيخ، فيكشف[4] رضاه بذلك[5]

---

١) ستة ذكرها شيخنا الأعظم، واقتصر المصنف على ثلاثة منها.

٢) أفاده الشيخ الاعظم بقوله: «أحدها: الاجماع على حجية خبرالواحد في مقابل السيد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو: أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضى الامام عليه السلام بالحكم ... الى أن قال: والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك ... الخ».

٣) فيكون الاجماع محصلا.

٤) بالبناء للمجهول، والا فالصواب: «فينكشف رضاه» أو «فيكشف عن رضاه» والضمير المستتر في «تكشف» يرجع الى تتبع.

٥) أي: باعتبار الخبر المستفاد من قوله: «حجية الخبر».

ويقطع(١) به أو من تتبع(٢) الاجماعات المنقولة على الحجية .

ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى(٣)، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره(٤) من الخصوصيات، ومعه(٥) لامجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها . وهكذا(٦) حال تتبع الاجماعات المنقولة.

---

١) يعني : حدساً ، لعدم وجود الاجماع الدخولي ، وبطلان اللطفي عند المصنف ، وضمير «به» راجع الى اعتبار الخبر .

٢) عطف على «من تتبع» وهذا تقريب للاجماع المنقول بالتواتر على اعتبار الخبر الواحد ، وعليه فلا يلزم الدور ، لانه انما يلزم لو كان الاجماع محكياً بخبر الواحد كما لا يخفى .

٣) غرضه المناقشة في دعوى الاجماع المحصل على اعتبار خبر الواحد، وحاصلها : اختلاف الفتاوى في الخصوصيات الدخيلة في حجية خبر الواحد، اذ العنوان في بعضها خبر الثقة كما نسب الى مشهور القدماء ، وفي بعضها الاخر خبر العدل الامامي على الاختلاف في اعتبار تعدد المزكي كما ذهب اليه صاحب المعالم ، وكفاية تزكية واحد كما ذهب اليه العلامة في التهذيب ، وفي بعضها الاخر شيىء آخر ككونه مقبولا عند الاصحاب كما عن المعتبر ، ومع هذا الاختلاف وعدم وصول شيىء من هذه العناوين الى حد الاجماع كيف يمكن دعوى الاجماع والقطع برضا المعصوم عليه السلام باعتبار خبر الواحد.

٤) أي: في اعتبار الخبر الواحد، و«من الخصوصيات» بيان للموصول في «فيما أخذ» وقد عرفت المراد من الخصوصيات .

٥) أي: ومع اختلاف الفتاوى في الحجية لامجال... الخ، وضمير «تتبعها» يرجع الى الفتاوى .

٦) هذا مناقشة بالنسبة الى الاجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد

اللهم الا أن يدعى تواطؤها[١] على الحجية في الجملة، وانما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون اثباته[٢] خرط القتاد.

كالمناقشة في دعوى الاجماع المحصل، لان بعضهم نقل الاجماع على حجية خبر العدل الامامي مثلا، وآخر على حجية خبر الثقة، وثالث على حجية خبر العدل الضابط ... الخ، وهذا الاختلاف في الفتاوى وفي الاجماعات المنقولة مانع عن تحقق الاجماع المحصل والمنقول بالتواتر.

١) أي: تواطؤ الفتاوى، وغرضه تصحيح التمسك بالاجماع على حجية الخبر الواحد، بأن يقال: ان الاختلاف في الخصوصيات المأخوذة في مورد الاجماع لايقدح في تحققه بعد اتفاقهم على أصله، حيث ان الاختلاف يرجع الى تشخيص ماهو الحجة عندهم قطعاً، فأصل اعتبار الخبر مفروغ عنه لديهم، غاية الامر أن بعضهم يقول: ان الحجة هو الخبر الواجد لشرط كذا، والاخر يقول: انها هي الخبر الواجد لشرط كذا، فلو انكشف بطلان قول أحدهما لالتزم بصحة قول صاحبه، ولابأس بدعوى الاجماع حينئذ.

٢) أي: ولكن دون اثبات ادعاء التواطؤ خرط القتاد، وذلك لان الاختلاف في الفتاوى في مسألة حجية الخبر ان كان راجعاً الى الاختلاف في الخصوصيات دون أصل الحجية ـ كما صححنا به دعوى الاجماع ـ فلابد حينئذ من الاخذ بما هو أخص مضموناً، كأن يؤخذ بخبر العدل الامامي الممدوح بما يفيد العدالة في كل طبقة كما هو الحال في التواتر الاجمالي، للعلم بأن الاختلاف حينئذ راجع الى تعيين ماهو الحجة عندهم بعد تسلم أصلها. ولكن الاشكال في اثبات هذه الدعوى، اذ ظاهر ترتب الحجية على كل عنوان هو عدم حجية غيره على

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملا[١]، بل كافة المسلمين على العمل بخبر [بالخبر] الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر[٢] من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

وفيه[٣]:

تقدير بطلانه، وعليه فدعوى رجوع الاختلاف الى الاختلاف في تعيين الحجة غير ظاهرة ان لم يكن خلافها ظاهراً.

١) وهذا هو الاجماع العملي المعبر عنه بالسيرة المتشرعية، كما أن الوجه الاول هو الاجماع القولي، ومناط اعتبار كل من الاجماع القولي والعملي انما هو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لأن الوجه في حجية الاجماع العملي هو كشفه عن الاجماع القولي كما قيل، فلاحظ وتأمل. وقد جعل شيخنا الاعظم (قده) هذا الوجه ثالث تقارير الاجماع، حيث قال: «استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الاحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام عليه السلام أو المجتهد ... الى أن قال: ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمينان بحيث لايعتنى باحتمال الخلاف».

٢) أي: كما يظهر العمل بخبر الواحد من أخذ فتاوى ... الخ.

٣) أجاب المصنف عن هذا التقرير للاجماع بوجوه ثلاثة:

الاول: ما أشار اليه بقوله: «مضافاً الى ما عرفت» وحاصله: أن سيرة المتشرعة وان كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، الا أنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره والعمل به، حيث ان بعضهم يعمل به لانه خبر عدل امامي، وآخر لانه خبر ثقة، وثالث لانه مقبول عند الأصحاب، وهكذا،

- مضافاً الى ماعرفت ممايرد على الوجه الاول- أنه(١) لوسلم اتفاقهم على ذلك(٢) لـم يحرز(٣)(*) أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولولم يلتزموا [ولو لم يلزموا] بدين،

لم يكن مجرد عملهم به كاشفاً عن السنة، أعني قول الامام عليه السلام أو فعله أو تقريره. وقد تقدم هذا الاشكال على أول تقارير الاجماع أيضاً.

١) هذا هو الوجـه الثاني، وحاصله: منـع الاجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقاً وان لم يوجب العلم -كما هو المطلوب-، وانما المسلم هـو عملهم بالاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة كالكتب الاربعة المتقدمـة ونحوهـا، الا أن مسالكهم في العمل بـه متشتتة، فبعضهم يعمل بهـا لكونها متواترة عنده، والاخر يعمل بها لكونها في نظره محفوفة بالقرائن الموجبة للعلم بالصدور، والثالث يعمل بها لكونها عنده أخبار ثقات، والرابع لاجل شهادة مؤلفيها بصحة ما أوردوه من الروايات فيها.

٢) أي: على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

٣) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنه - بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً - لم يظهر أن اجماعهم انما هو لاجل كونهم مسلمين أولكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم والتزامهم بدين، فيرجع الى الوجه الثالث مـن وجوه تقرير الاجماع، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء عليه كما سيأتي بيانه.

(*) بل ظاهر تعبير مدعي الاجماع بقوله: «كافة المسلمين» أنهم بما هم مسلمون يعملون بالخبر، فدعوى عدم الاحراز خلاف ظاهر التعبير بالمسلمين ونحوه.

كماهم لايزالون يعملون بها[١] في غير الامور الدينية من الامور العادية، فيرجع الى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء[٢] من ذوي الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي، ضرورة[٣] أنه لو كان[٤] لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به[٥]

١) أي : بأخبار الاحاد .

٢) وحاصله: دعوى استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقة واستمرارها الى زماننا، وعدم ردع نبي ولا وصي نبي عنه، اذ لو كان هناك ردع عنه لبان، فعدم الردع عنه يكشف قطعاً عن رضا المعصوم عليه السلام بالعمل بخبر الثقة في الشرعيات أيضاً كعملهم به في أمورهم العادية . والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أن الوجه السابق كان دعوى سيرة خصوص المسلمين على العمل بالخبر الواحد في الشرعيات، وهذا الوجه دعوى سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، لا خصوص المسلمين، هذا. وقد جعله شيخنا الاعظم رابع تقارير الاجماع، فقال: «الرابع استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع الى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد، فنقول : ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو، والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة ... الخ » .

٣) تعليل لقوله : «ولم يردع» وضمير «عنه» راجع الى العمل بخبر الثقة، وضمير «انه» الى الردع المستفاد من العبارة ، فمرجع الضمير معنوي .

٤) أي : لو ثبت الردع لاشتهر وبان ، فـ «كان» هنا تامة .

٥) أي : بالعمل بخبر الثقة ، وضمير «أنه» راجع الى عدم الردع .

في الشرعيات أيضاً[١].

ان قلت[٢]: يكفي في الردع الايات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم، وناهيك[٣] قوله تعالى: « ولا تقف ما ليس لك به علم »، وقوله تعالى: « ان الظن لايغني من الحق شيئاً ».

قلت: لايكاد يكفي تلك الايات في ذلك[٤]، فانه - مضافاً الى أنها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في أصول الدين،

---

١) قيد لـ «خصوص الشرعيات» يعني: كرضاه بعملهم به في غير الشرعيات.

٢) هذا اشكال على التمسك ببناء العقلاء، وقد ذكره الشيخ الاعظم بعد التقرير الرابع للاجماع، وقال: «فان قلت: يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم» وتوضيحه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة في كافة أمورهم وان كان مسلماً، ولكن من المعلوم أن التشبث به منوط بامضاء الشارع له، اذ ليس بنفسه حجة، ولم يثبت امضاء الشارع له، بل ثبت ردعه عنه، لان عموم أو اطلاق الايات الناهية عن العمل بغير العلم، وكذا عموم الروايات المتقدمة في أدلة المانعين يشمل هذا البناء العقلائي أيضاً، فيصير مورداً للردع، ومعه لاعبرة به حتى يتمسك به لحجية خبر الواحد.

٣) اسم فاعل من «نهى ينهى»، معناه: أن ما نذكره من الايات والروايات ينهاك عن تطلب غيره.

٤) أي: في الردع، وضمير «فانه» للشأن، وقد أجاب المصنف عن الاشكال المتقدم بوجوه ثلاثة: الاول: ما أشار اليه بقوله: «مضافاً الى ...» وحاصله: أن مورد هذه الايات الناهية هو خصوص أصول الدين، ولاربط لها بما نحن فيه أعني اثبات حجية خبر الواحد في الفروع، فيكون النهي عن اتباع الظن

ولــو سلم [١] ، فانما المتيقن لولا [٢] أنــه المنصرف اليه اطلاقهــا

في أصول الدين ارشاداً الى حكم العقل بعدم كفاية الظن فيها ، وهو كما ترى أجنبي عن المقام .

١) يعني: ولو سلم اطلاق النهي الوارد في الايات والروايات ليشمل العمل بالخبر الواحد في فروع الدين أيضاً ، فانما ... الخ، وهذا هو الوجه الثاني، وحاصله : أن النهي ـ بعد تسليم اطلاقه في الايات والروايات ـ منصرف الى خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ، أو هو مجمل ، والمتيقن منه هو ذلك ـ أي الذي لم يقم على اعتباره دليل ـ ، وعلى التقديرين لايشمل بناء العقلاء الذي هو حجة عندهم ، فالمراد بالحجية في قوله: «لم يقم على اعتباره حجة» أعم من الحجة الشرعية والعقلائية ، اذ لو كان المقصود خصوص الحجة الشرعية لكان بناء العقلاء مندرجاً فيما لم تقم على اعتباره حجة شرعية ، ولتم الاشكال المذكور على العمل بخبر الواحد ببناء العقلاء .

وبالجملة : فقوله : «لو سلم» بحسب التحليل اشارة الى جوابين :

أحدهما: دعوى انصراف اطلاق الايات الى خصوص الامارة غير المعتبرة.

ثانيهما : دعوى تيقنها ، أي : تيقن الامارة غير المعتبرة من اطلاقها لو فرض اجمالها ، وعدم وجود ما ينصرف اليه اطلاقها كما لايخفى.

٢) هذه جملة معترضة ، وهي اشارة الى انصراف الاطلاق بعد تسليمه كما عرفت توضيحه ، وضمير « أنه » راجع الى اللام الموصولة في « المنصرف » المراد بها ـ المتيقن ـ يعني : لولا أن المتيقن هو الذي ينصرف اليــه اطلاق الايات والروايات، و«هو خصوص» خبر«المتيقن» والاولى سوق العبارة هكذا: « فانما المتيقن هــو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجـة لولا أنه المنصرف اطلاقها اليه » لوجهين :

هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة[١] ـ لا يكاد[٢] يكون الردع بها الا على وجه دائر، وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم

أحدهما : أن يرجع ضمير «أنه» الى «خصوص الظن» ، اذ لابد من فرض المرجع مايلائم صورتي الاجمال وعدمه، وهو الذي لم يقم على اعتباره دليل، ولو تركت العبارة بحالها ، فان رجع ضمير «أنه» الى المتيقن ـ كما هو المنسبق اليه الذهن ـ لم يستقم المعنى ، اذ لامعنى لكون المتيقن هو المنصرف اليه ، لان القدر المتيقن يكون في فرض الاجمال، والانصراف في فرض عدم الاجمال، وهما متناقضان . وان رجع ضميره الى قوله : « خصوص الظن » سلم من هذا الاشكال ، لكنـه يلزم عود الضمير الى المتأخر لفظاً ورتبة ، وهو غير جائز ، اللهم الا أن يحذف ضمير «أنه» فيكون قوله: «هو خصوص الظن» مورداً لتنازع «المتيقن» و«أن» لان كلامنهما حينئذ يطلبه خبراً له، وتستقيم العبارة لفظاً ومعنى كما لايخفى .

الثاني : أن لاينسبق الى الذهن قراءة «المنصرف» بصيغة المفعول وجعل «اليه» متمماً له .

١) كالشهرة الفتوائية التي لم ينهض دليل على اعتبارها .

٢) خبر «فانه» في قوله : «فانه مضافاً» وهـذا هو الوجه الثالث والجواب الاصلي عن الاشكال ، وتوضيحه : أنه لايمكن أن تكون الايات الناهية رادعة للسيرة العقلائيـة ، لان ردعها مستلزم للدور ، وذلك لان رادعية عموم الايات للسيرة موقوفة على حجية هذا العموم ، اذ لو لم يكن حجة لـم يكن رادعاً ، وحجية هذا العموم موقوفة على عدم كون السيرة ـ التي هي أخص من العموم ـ مخصصة له، اذ لو كانت مخصصة له لم يبق لها عموم حتى تكون بعمومها حجة رادعة عن السيرة، وعدم مخصصية السيرة لعموم الايات موقوف على عموميتها، وعموميتها موقوفة على عدم مخصصية السيرة لها .

تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها[١] بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو[٢] يتوقف على الردع عنها بها [بها عنها]، والا[٣] لكانت مخصصة أو مقيدة لها [بها] كما لا يخفى .

وبالجملة: فرادعية هذه الايات موقوفة على عموميتها ، وعموميتها موقوفة على عدم مخصصية السيرة لها، وعدم مخصصية السيرة لها موقوف على عموميتها، وعموميتها موقوفة على رادعيتها للسيرة ، فرادعيتها موقوفة على رادعيتها، وهو دور واضح .

وبعبارة مختصرة نقول : ردع الايات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها ، اذ لو كانت مخصصة لها لم تردع عنها، وعدم كون السيرة مخصصة لها متوقف على كون الايات رادعة عنها ، اذ لو لم تردع عنها كانت السيرة مخصصة لها ، فردع الايات عن السيرة متوقف على ردعها عن السيرة، وهو دور .

١) هذا الضمير وضمائر «بها» في الموضعين و«عمومها ، اطلاقها» راجعة الى الايات والروايات الناهية، و«على اعتبار» متعلق بـ«بالسيرة» وقوله: «وذلك» بيان للدور .

٢) أي: وعدم تخصيص الايات أو عدم تقييدها بالسيرة يتوقف على الردع عن السيرة بالايات . والحاصل : أن ردع السيرة بالعمومات غير ممكن.

٣) أي : وان لم تكن الايات رادعة عن السيرة لكانت السيرة مخصصة أو مقيدة للايات الناهية .

هذا بناء على أن النسخة «لها» باللام، وأما بناء على أنها «بها» بالباء ـ كما في بعض النسخ ـ فالمعنى : وان لم تكن الايات رادعة عن السيرة كانت

لايقال : على هـذا[١] لايكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً[٢] الا على وجه دائر ، فان[٣] اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها[٤] ، وهو[٥] (*) يتوقف على تخصيصها بها ، وهو[٦] يتوقف على عدم

مخصصة ـ بالفتح ـ بالسيرة يعني أن السيرة تخصصها حينئذ ، والامر سهل.

١) أي : بناء على استلزام رادعية الايات للسيرة للدور لايكون ... الخ ، وغرضه من هذا الاشكال: عدم امكان التشبث بالسيرة لاثبات حجية خبر الثقة، لاستلزامه الدور المذكور أيضاً ، توضيحه : أن حجية خبر الثقة موقوفة على حجية السيرة ، لانها ـ حسب الفرض ـ دليل اعتبار خبر الثقة ، والمفروض أن حجية السيرة موقوفة على عدم رادعية الايات لها ، وعدم رادعية الايات لهـا موقوف على مخصصية السيرة لها ، ومخصصية السيرة لها موقوفة على حجية السيرة ، وحجيـة السيرة موقوفة على عدم رادعية الايات لها ، وعدم رادعية الايات لهـا موقوف على حجيتها ، فحجية السيرة موقوفة على حجية السيرة، وهو دور ، ولزوم هذا الدور مانع عن ثبوت حجية السيرة ، ومع عدم ثبوت حجيتها كيف يصح جعلها دليلا على اعتبار خبر الثقة؟

٢) يعني : كما لم يكن ردع الايات عن السيرة الا على وجه دائر .

٣) أي : فان اعتبار خبر الثقة بالسيرة ، وهذا تقريب للدور ، وقد عرفته.

٤) أي : عدم الردع بالايات عن السيرة .

٥) أي : وعدم الردع يتوقف على تخصيص الايات بالسيرة .

٦) أي: وتخصيص الايات بالسيرة يتوقف على عدم ردع الايات عن السيرة، فضمير «بها» راجع الى الايات ، و«عنها» الى السيرة .

(*) لايخفى أنـه بناء على اعتبار خبر الثقة ببناء العقلاء لاتصلح الايات

الردع بها عنها .

فانه يقال[1]: انما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها ،

١) هذا جواب الاشكال، ومحصله: منع الدور بمنع التوقف الثاني- وهو توقف وجوب اتبـاع السيرة على ثبوت عدم الردع بتلك الايات عنهـا ، وأن القدر المسلم توقفه على عدم ثبوت الردع عنها ، لا توقفه على ثبوت عدم الردع عنها - وتوضيحه : أن اعتبار خبر الثقة بالسيرة لايتوقف على عـدم الردع الواقعي عن السيرة، بل يتوقف على عدم العلم بالردع عنها ، فعدم العلم بالردع كاف في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة ، كما أن عدم ثبوت الردع كاف أيضاً في تخصيص العموم بالسيرة ، فاذا لم يعلم بالردع كفى ذلـك في اعتبار السيرة ، ويثبت بـه اعتبار خبر الثقة حينئذ ، وعـدم ثبوت الردع كاف فـي تخصيص العموم بالسيرة . والوجـه في جواز الركون الـى السيرة مع عدم ثبوت الردع عنها : أن المناط في الأطاعة والمعصية - اللتين يحكم العقل بحسن الاولى وقبح الثانية - هو مايكون عند العقلاء طاعة وعصياناً ، وحينئذ

الناهية للردع عنـه ، لخروجه عن موضوع الايات تخصصاً ، لما مر في بعض التعاليق من عدم بناء العقلاء على العمل بالظن ، فلا يعملون بخبر الثقـة الا اذا أفاد الاطمينان الذي هـو علم عادي ، فخبر الثقة على هذا خارج موضوعاً عن الايات الناهيـة ، ولا يرى العقلاء من يعمل بخبر الثقة عاملا بالظن ومخاطبـاً بمثل قوله تعالى : ولا تقف ماليس لك به علم .

ثم ان الرادعية والمخصصية من الامور المتضادة ، وقد ثبت في محله: أنه لا مقدمية بين عدم أحد الضدين ووجود الاخر ، فتعبير المصنف (قده) «بتوقف التخصيص على عدم الردع وتوقف الردع على عدم التخصيص » لايخلو عن المسامحة. نعم وجود كل منهما يلازم عدم الاخر ، وهذا غير التوقف والمقدمية .

لعدم[1] نهوض مايصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها[2] ذلك[3] كما لايخفى، ضرورة[4] أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها(*) مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون[5] عقلا في الشرع

فاذا كان خبر الثقة حجة عندهم، اذ المفروض عدم ثبوت ردع الشارع عنها كان موافقته ومخالفته طاعة وعصياناً بنظرهم، فاذا كانت موافقته طاعة وجبت عقلا، لصدق الاطاعة عليها بنظر العقلاء، وكذا تحرم مخالفته عقلا، لكونها معصية عندهم أيضاً.

فالمتحصل: أن مايكون عند العقلاء طاعة يجب عقلا، ومايكون عندهم معصية يحرم كذلك.

١) تعليل لعدم ثبوت الردع، ووجه عدم النهوض ما عرفت من عدم صلاحية الايات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع عن السيرة، لاستلزامه الدور.

٢) أي: في تخصيص السيرة للايات، وضمائر «لردعها، عنها، بها» راجعة الى السيرة، وضمير «حجيته» راجع الى خبر الثقة.

٣) فاعل «يكفي» والمشار اليه: عدم ثبوت الردع عن السيرة.

٤) تعليل لـ«يكفي» وقد عرفته بقولنا: «والوجه في جواز ... الخ».

٥) خبر «أن ماجرت» وقوله: «ولو في صورة» قيد لقوله: «وفي استحقاق العقوبة وعدم استحقاقها»، وهو اشارة الى الفرد الخفي من الاطاعة والمعصية،

(*) الاولى سوق العبارة هكذا: «وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، والمثوبة بالموافقة ولو في صورة المخالفة للواقع يكون عقلا».

متبعاً مالم ينهض[١] دليل على المنع عن اتباعه[٢] في الشرعيات، فافهم وتأمل (×).

وهو صورة مخالفة مورد الاطاعة والمعصية للواقع، والفرد الجلي منهما هو صورة اصابته للواقع، يعني: أن ماهو اطاعة ومعصية عند العقلاء يكون عند الشرع كذلك سواء أكانتا حقيقيتين كما في صورة اصابة موردهما للواقع، أم صوريتين كما في صورة مخالفته للواقع.

١) فاذا نهض دليل على المنع عن اتباعه كالقياس لم تكن السيرة على العمل به معتبرة حينئذ، فالمعيار في عدم حجية السيرة العقلائية قيام الدليل على المنع عن اتباع ما جرت عليه ووصوله الى المكلف.

٢) أي: اتباع ما جرت عليه السيرة.

(×) قولنا: «فافهم وتأمل» اشارة الى كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييده بها، وذلك لاجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الايتين. فان قلت: لامجال لاحتمال التقييد بها، فان دليل اعتبارها مغيى بعدم الردع عنها، ومعه لاتكون صالحة لتقييد الاطلاق مع صلاحيته للردع عنها كمالايخفى. قلت: الدليل ليس الامضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها في زمان مع امكانه، وهو غير مغيى، نعم يمكن أن يكون له واقعاً وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائي، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الامضائي ليس الا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيى كمالايخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الايات الناهية الا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في دوران الامر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الامر أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالايات، فافهم.

فصل

في الوجوه العقليــة التي أقيمت على حجية (*) خبر [الخبر] الواحد[1].

أحدها[2]: أنه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بأيدينا

---

١) الغرض من بيان هذه الوجوه العقلية اثبات حجية خصوص خبر الواحد بها ، دون مطلق الظن، كما أن الغرض من الوجوه العقلية التي يتعرض المصنف لها بعد هذه الوجوه هو اثبات حجية مطلق الظن كما ستعرف .

٢) ذكر هذا الوجه العقلي الشيخ الاعظم، وأورد عليه بوجوه أربعة، لكن المصنف تخلصاً عن الايراد الاول عدل عن تقريب الشيخ (قده) الى بيان آخر، ونحن بعد توضيح ما أفاده المصنف ننقل بعض عبارات الشيخ ثم نبين الفرق

(*) التعبير بالحجية مسامحة، اذ مقتضى الوجوه العقلية ليس الا لزوم العمل بالاخبار احتياطاً بحكم العقل لاجل العلم الاجمالي بصدور جملة منها ، فذكر الوجوه العقلية لاثبات حجية خبر الواحد على حذو اثباتها بالايات وغيرها غير سديد، اذ من المعلوم مغايرة الحجية لحكم العقل بلزوم العمل بالروايات للعلم الاجمالي كما يظهر من كلام المصنف (قده) فيما سيأتي .

. . . .

بينهما، فنقول: أما توضيح ما أفاده المصنف (قده) فهو: أنا نعلم اجمالا بوجود تكاليف شرعية بين جميع الامارات من الروايات وغيرها كالشهرات والاجماعات المنقولة والاولويات الظنية وغيرها، وهذا مايسمى بالعلم الاجمالي الكبير، كما نعلم اجمالا أيضاً بوجود أحكام شرعيـة في روايات صادرة عن الائمة عليهم السلام منقولة الينا في ضمن مجموع ما بأيدينا من الاخبار المروية عنهم عليهم السلام ، وهذا مايسمى بالعلم الاجمالي الصغير. وحينئذ فنقول: انا نعلم اجمالا - بمقتضى الاجمالى الصغير - بصدور كثير من الاخبار التي بأيدينا عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلا بذلك المقدار الوافي لجازلنا اجراء الاصول النافية في الشبهات الحكمية فيما عداه ، لعدم لـزوم محذور من جريانها حينئذ من الخروج عن الدين أو المخالفة القطعية في جملة من الاحكام ، لكن حيث لانعلم تفصيلا بذلك المقدار الوافي وانمانعلم به اجمالا وجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه والعمل به بسبب العمل بالاخبار المظنونة الصدور، ولايجب مراعاة أطراف العلم الاجمالي الكبير. والسر في ذلك هو انحلال العلم الاجمالي الكبير ، ذلك لانه اذا تضيقت أطراف علمنا الاجمالي بثبوت التكاليف الشرعية المنتشرة بين جميع الامارات على كثرتها وانحصرت أطرافه في خصوص ما بأيدينا من الروايات التي علمنا اجمالا بصدور كثير منها لانحصرت التكاليف والاحكام الشرعية في هذه الاطراف، ولخرجت بقية الامارات عن أطراف العلم الاجمالي ، وكان الشك في ثبوت التكليف بالنسبة اليها بدوياً ، مثلا اذا فرضنا أن المعلوم لنا بالعلم الاجمالي الكبير مائة حكم الزامي، وعلمنا اجمالا - بالعلم الاجمالي الصغير - بصدور مائة رواية مما بأيدينا من الروايات متضمنة لتلك

. . . .

المائة من الحكم الالزامي انحل العلم الاجمالي الكبير ، كما أنه لو فرضنا أنا علمنا تفصيلا بتلك المائة من الروايات انحل كلا العلمين الاجماليين الكبير والصغير معاً ، ومقتضى الفرض الاول ـ أعني انحلال العلم الاجمالى الكبير فقط ـ لزوم الاخذ بالروايات طراً، لكونها من أطراف العلم الاجمالي الصغير، وجواز اجراء الاصل النافي للتكليف في موارد سائـر الامارات مما هي من أطراف العلم الاجمالي الكبير ، لكـون الشك في التكليف بالنسبة اليها بدوياً كما عرفت. ونظير المقام ما اذا علمنا اجمالا بأن في قطيع غنم مشتمل على سود وبيض مثلا عشرين غنماً مغصوباً ، ثم قامت بينة على مغصوبية عشرين غنماً في خصوص السود ، فانه ينحل ـ بهذه البينة ـ العلم الاجمالي الكبير الذي كانت أطرافه مجموع السود والبيض ، فلايجب الاجتناب الا عن خصوص السود ، لجريان قاعدة الحل في البيض ، لصيرورة الشك فيها بدوياً كما هو واضح .

فالمتحصل : أن العلم الاجمالي الصغير يوجب انحـلال العلم الاجمالي الكبير ، والعمل بجميع الاخبار المثبتة وجواز العمل بالنافية ما لم يكن هناك أصل مثبت للتكليف، فمقتضى هذا الوجه الاول العقلي اعتبار الاخبار فقط دون سائر الامارات كما لايخفى، من غير فرق في وجوب العمل بين مظنون الصدور ومشكوكه وموهومه ، هذا .

وأما شيخنا الاعظم فقد قـرر هذا الوجه العقلي بقوله : «أولها ما اعتمدته سابقاً، وهو أنه لاشك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في أن أكثر الاخبار بل جلها الا ماشذ ونـدر صادرة عن الائمة عليهم السلام ، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها الينا و كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثـة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم » الى أن قال بعد الاستشهاد

. . . .

بكيفية تدوين الاحاديث وجمعها : «والمقصود مما ذكرنا رفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي . ثم ان هـذا العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينـة ، والا فالعلم بوجود مطلق الصادر لاينفع ، فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة» .

وأما الفرق بين التقريرين فهو: أن الشيخ أفاد في تقريب الدليل : أن العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبـار الموجودة فيما بأيدينا يوجب العمل بكل واحد من هذه الاخبار، لانه من أطراف العلم الاجمالي، وأورد عليه أولا بقوله : «ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار ... الى أن قال : وحينئذ نقول : ان العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الاخبار» وحاصله : أن العلم الاجمالي لاتنحصر أطرافـه بخصوص الاخبار ، اذ نعلم اجمالا بوجود الاحكام الواقعية في موارد الشهرات والاجماعات المنقولة أيضاً، ويلزم حينئذ وجوب العمل بجميع الامارات من باب الاحتياط دون خصوص الاخبار . والمصنف قرر الدليل بنحو يخلو عن هذا الاشكال ـ يعني اشكال عدم الانحصار ـ ، اذ قد عرفت في توضيح كلامه : أنه جعل دائرة العلم الاجمالي منحصراً في خصوص الاخبار، بدعوى أن الروايات المعلوم صدورها اجمالا تكون بمقدار الاحكام الواقعية ووافية بها، وهذا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير ـ أعني العلم الاجمالي بوجود الاحكام في موارد جميع الامارات ـ بما في الاخبار المدونة في الكتب التي بأيدينا ؛ فلاموجب

من الاخبار من الائمة الاطهار عليهم السلام بمقدار[١] واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذاك[٢] المقدار لانحل (*) علمنا الاجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم[٣] التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا (**) والشك[٤]

للاحتياط في جميع الامارات كما هو مقتضى الايراد المتقدم، وعليه، فهذا الوجه العقلي يختص بالاخبار ولايكون أعم منها ومن سائر الامارات، فكلام الشيخ (قده) في تقرير هذا الوجه من الدليل العقلي أعم مورداً من كلام المصنف (قده) في تقريره.

١) عبارة الرسائل ـ كما عرفت ـ خالية عن هذا القيد، وبه تخلص المصنف عن الايراد الاول، وقد عرفت توضيح الايراد وجواب المصنف عنه، وأنه لا أثر للعلم الاجمالي الكبير مع انحلاله بالعلم الاجمالي بوجود الاحكام في خصوص الاخبار ووفائها بمعظم الاحكام.

٢) أي: ذاك المقدار من الاخبار الوافي بمعظم الفقه.

٣) متعلق بـ «لانحل».

٤) عطف على «العلم التفصيلي» أي: لانحل العلم الاجمالي الكبير الى العلم التفصيلي والى الشك البدوي.

(*) سيأتي في الجزء الخامس انشاءالله الكلام حول هذا الانحلال وأنه حقيقي أو حكمي، فانتظر.

(**) الصواب ذكر كلمة «أو اجمالا» بعد قوله: «تفصيلا» في الموضعين، ضرورة عدم توقف انحلال العلم الاجمالي الكبير على العلم التفصيلي بصدور الروايات، لكفاية العلم الاجمالي بصدور أخبار في انحلال العلم الاجمالي

البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير المعتبرة[١]، ولازم ذلك[٢] لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، وجواز العمل

---

١) المفيدة للظن كالشهرات والاجماعات المنقولة .

٢) يعني : ولازم انحلال العلم الاجمالي الكبير الى ما في الاخبار ، وهذا جواب عن ثالث ايرادات شيخنا الاعظم على الدليل العقلي المتقدم، حيث قال: «وثالثاً : ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف ، لانه الذي يجب العمل به ، وأما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلايجب العمل بها ... الخ» وتوضيحه: أن مقتضى هذا الوجه العقلي هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط ، لانه الذي يجب العمل به . وأما الأخبار النافية للتكليف فلايجب العمل بها ، لانا مكلفون بامتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا ، والمفروض العلم بصدور مقدار من الاخبار واف بتلك الأحكام ، فيجب العمل بها امتثالا لتلك الاحكام، وعليه فلاموجب للعمل بالروايات النافية ، فهذا الدليل أخص من المدعى، اذ المقصود اثبات حجية الاخبار مطلقاً سواء كانت مثبتة للتكليف أم نافية له ، هذا .

وقد أجاب المصنف (قده) عن هذا الاشكال بقوله : «ولازم ذلك . . الخ» وتوضيحه : أن غرض المستدل اثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة وجواز

الكبير ، هذا . مع أن العلم التفصيلي بصدور روايات لايقتضي الالزوم العمل بها ، ولا يقتضي لزوم العمل بكل رواية يحتمل صدورها ، كما هو واضح . وسيأتي التصريح منه بكفاية العلم الاجمالي بصدور روايات في الانحلال المزبور بقوله في ص ٥٣٣ : «لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينها بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال » .

على طبق النافي منهـا فيما اذا لم يكن في المسألة أصل مثبت لـه [يثبت له](١)من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء(٢)على جريانـه في أطراف ماعلم اجمالا [علم اجمالا] بانتقاض الحالة السابقـة في

العمل بالروايات النافية ، لاوجوب العمل بها، فلايرد عليه ماذكره الشيخ. نعم يرد عليه : أن جواز العمل بالاخبار النافية ليس مطلقاً كالعمل بالاخبار المثبتة ، بل مقيد بما اذا لم يكن في مورد الخبر النافي للتكليف أصل مثبت له ، مع أن كلامه بالنسبة الى العمل بالاخبار النافية مطلق، وسيأتي توضيحه انشاءالله تعالى.

١) أي : للتكليف ، وغرضه : أن جواز العمل بالخبر النافي مشروط بعدم أصل مثبت للتكليف في مورده من قاعدة الاشتغال ، كما اذا قام خبر على عدم وجوب السورة في الصلاة، فان مقتضى قاعدة الاشتغال ـ على تقدير مرجعيتها في الاقل والاكثر الارتباطيين ـ لزوم الاتيان بالسورة ، أو الاستصحاب المثبت للتكليف ، كاستصحاب نجاسة الماء القليل المتنجس المتمم كـراً بطاهر ، اذا فرض شمول قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء كـراً لم يحمل خبثاً » له يعني القليل المتنجس المتمم كراً بطاهر أيضاً كما قيل بطهارته ، فان هذا الخبر ناف للتكليف أعني وجوب الاجتناب عن هذا الماء ، واستصحاب نجاسته مثبت له، فمع وجود المثبت للتكليف لايجوز العمل بالخبر النافي .

٢) قيد للاستصحاب ، وغرضه أن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام وتقديمه على الخبر النافي للحكم مبني على جريانه في أطراف العلم الاجمالي ـ اذا علم وجداناً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف أوعلم الانتقـاض في بعضها تعبداً ، كما اذا قامت أمارة عليه ـ فاذا بنينا على جريانه هناك جرى في المقام وثبت به التكليف السابق، وقدم على الخبر النافي للتكليف، والالم يجر وبقي الخبر النافي للتكليف بلامعارض، فيعمل به، وحينئذ فاذا علمنا

. . . .

اجمالا بصدور بعض الاخبار النافية للتكليف فقد علمنا اجمالا بانتقاض الحالة السابقـة في بعض أطراف العلم الاجمالي المثبت له ، فعلى القـول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف في تلك الاطراف مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ، أوقيام أمارة على الانتقاض يجري الاستصحاب هنا، ولايجوز العمل بالخبر النافي . وعلى القول بعدم الجريان يختص جواز العمل بالنافي بما اذا لم يكن في مقابله قاعدة الاشتغال ، مثلا اذا علمنا اجمالا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يومها ودلت رواية ـ من الروايات المعلوم صدور جملة منها ـ على نفي وجوب الجمعة لم يجز العمل بهـذا الخبر النافي ، لوجود الاصل المثبت للتكليف وهو قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الجمعة ، فيجب الاتيان بكلتا صلاتي الظهر والجمعة ـ مع قطع النظر عن الاجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة يوم الجمعة بعد الزوال وقبل صلاة العصر ـ . وهكذا الكلام بالنسبة الى الاستصحاب ان قلنا بجريانه ، فانه لما علمنا اجمالا بوجوب صلاة الظهر أوالجمعة يومها ، فلو دلت رواية من الروايات النافية التي علمنا بصدور جملة منها على نفي وجوب الجمعة فقد علمنا بها بانتقاض الحالـة السابقة في بعض أطراف العلم الاجمالي بوجوب احدى صلاتي الظهر أوالجمعة، فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بانتقاض بعض الاطراف ـ حسب الفـرض ـ وجوب الاتيان بكلتيهما بمقتضى العلم الاجمالي ـ مع قطع النظرعن الاجماع على عدم وجوب الصلاتين معاً كماتقدم ـ وعدم جواز العمل بهذا الخبر النافي، هـذا .

وأما تحقيق البحث عن جريان الاستصحاب ـ فيما اذا علم وجداناً أوتعبداً بانتقـاض الحالة السابقة ـ و عدم جريانه فموكول الى محلـه ، و نقول هنا

بعضها[١] ، أو قيام[٢] أمارة معتبرة على انتقاضها[٣] فيه ،

مختصراً : انـه اذا بنينا على أن المانع من جريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي هو تضاد العلم الاجمالي مع الاصول العملية لم يجر الاستصحاب سواء لزم من جريانه مخالفة عملية ـ كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة أحد الانائين المعلومي الطهارة سابقاً ، فان استصحاب طهارة كليهما مستلزم للمخالفة العملية للعلم الاجمالي بنجاسة أحدهما، لان استعمال كليهما بمقتضى الاستصحاب مخالفة عملية لوجوب الاجتناب عن المعلوم النجاسة اجمالا ـ أم لم تلزم، كما اذا انعكس المثال بأن علمنا اجمالا بطهارة أحـد الانائين المعلومي النجاسة سابقاً ، فان استصحاب نجاسة كليهما لا يستلزم مخالفة عملية للعلم الاجمالي بطهارة أحدهما، لان الاجتناب عن كليهما بمقتضى الاستصحاب لا ينـافي عملا طهارة أحدهما المعلومة اجمالا كما لا يخفى .

وأما اذا بنينا على أن المانع من جريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العملية جرى الاستصحاب اذا لم يلزم منه مخالفة عملية ، دون مـا اذا لزمت . ومن هنا قد يفصل في المثال المتقدم بين صورتـه الاولى ، فلا يجرى ، للزوم المخالفة العملية من جريانه ـ كما تقـدم ـ وبين صورته الثانية ، فيجري ، لعدم لزومها ، وسيأتي مزيد تحقيق للمقام في محلـه انشاء الله تعالى .

١) أي : في بعض الاطراف .

٢) عطف على قوله: «بانتقاض» فكأنه قيل: «أوعلم بقيام أمارة معتبرة على انتقاضها» والاولى سوق العبارة هكذا «أو قام أمارة ... الخ» ليكون معطوفاً على «علم» و كيف كان، فالاول انتقاض وجداني والثاني تعبدي.

٣) أي : على انتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف .

والا[١] لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما[٢] اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال .

وفيه : أنه[٣]

١) يعني : وان لم يجر الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ـ فيما اذا علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ـ كان عدم جواز العمل بالخبر النافي للتكليف مختصاً بما اذا كان على خلاف مقتضى قاعدة الاشتغال ، اذ المفروض حينئذ أن الاستصحاب المثبت للتكليف غير جار حتى ينافي الخبر النافي للتكليف .

٢) متعلق بـ «لاختص» أي : لاختص عدم جواز العمل بما اذا كان... الخ.

٣) يعني : أن هذا الوجه الاول من الدليل العقلي على حجية خبر الواحد لايكاد ... ، وهذا الايراد هو رابع ايرادات الشيخ الاعظم على الدليل المتقدم، قال(قده) بعد بيان الايراد الثالث مالفظه: «وكذلك (*) لايثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية . والحاصل : أن معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعاً في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لايثبت بالدليل المذكور كما لايثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلها ، فانتظر» وقد ارتضاه المصنف وجعله رداً للدليل ، وحاصل ما أفاده : أن مقتضى الدليل المزبور هو الاخذ بالاخبار احتياطاً لاحجة، لانه مقتضى العلم الاجمالي ، ومن المعلوم أن الاخذ من باب الاحتياط ينافي الاخذ بها من باب الحجية ، فان الحجة تخصص وتقيد وتقدم على معارضها مع الرجحان

(*) الاولى التعبير عنه بـ «رابعاً» رعاية للسياق ، ولعدم توهم كونه تتمة للايراد الثالث .

لايكاد ينهض على حجية الخبر بحيث[١] يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من[٢] عموم أو اطلاق أو مثل[٣] مفهوم وان كان[٤] (*)

والمزية ، بخلاف الاخذ بها احتياطاً ، فانه لايترتب عليه هذه الاثار .

وبالجملة : فهذا الوجه العقلي لايقتضي حجية الاخبار التي هي المقصودة منه ، بل يقتضي الأخذ بها من باب الاحتياط كما لايخفى .

١) بيان لـ«حجية الخبر»، اذ من شأن حجيته تخصيص العموم به وتقييد الاطلاق وترجيحه على غيره عند التعارض مع وجود مزية فيه ، وقوله : «يقدم» بصيغة المجهول، ونائب فاعله ضمير راجع الى الخبر، وقوله : «تخصيصاً أو... الخ» مفعول لاجله وتعليل لتقديمه ، و«على غيره» متعلق بـ «يقدم» ، ويمكن تعلقه أيضاً بقوله : «ترجيحاً» على وجه التنازع .

٢) بيان لـ «غيره» بنحو اللف والنشر المرتب .

٣) التعبير بالمثل اشارة الى مطلق الدلالة الالتزامية ، فان المفهوم أحد أقسامها ، فان الخبر اذا كان الأخذ به من باب الاحتياط كان مورودا بالدليل الاجتهادي كعموم الكتاب أو اطلاقه أو مفهوم الاية ،ومعه كيف يمكن تخصيص العموم الكتابي مثلا أو تقييد اطلاقه بالخبر الذي يؤخذ به من باب الاحتياط .

٤) أي : وان كان هذا الوجه العقلي بالتقريب المتقدم للمصنف سليماً عن أول الايرادات الاربعة ، وقد كان حاصل الاشكال لزوم مراعاة الاحتياط في جميع الامارات وعدم الاقتصار على العمل بالروايات .

(*) هذه الجملة قد أستفيدت تلويحاً مما أفاده المصنف في تقرير الدليل بقوله : « بمقدار واف بمعظم الفقه » فلاحظ .

ثم ان للشيخ الاعظم اشكالا آخر، وهو ما أفاده بقوله : « وثانياً: أن اللازم

يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات، لافي خصوص الروايات، لما[1] عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينها [بينهما] بما[2] علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال[3]، فتأمل.

---

١) تعليل لقوله: «يسلم» وقدعرفت اندفاع الاشكال بقوله: «بمقدار واف» حيث جعل العلم الاجمالي الكبير منحلا بالاخبار، وضمير «بينها» راجع الى الامارات التي منها الروايات، وبناء على كون النسخة «بينهما» فمرجع الضمير سائر الامارات والروايات.

٢) متعلق بـ «انحلال» أي: ينحل العلم الاجمالي الكبير بما علم ثبوته من الاخبار، فيختص الاحتياط بما لم ينحل العلم الاجمالي بالنسبة اليه من الاخبار، ولاموجب له بالنسبة الى سائر الامارات.

٣) قيد لـ «علم» أي: ولو كانت الاخبار التي انحل بها العلم الاجمالي الكبير

من ذلك العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار، لماعرفت من أن العمل بالخبر الصادر انما هوباعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ فكل ماظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذبه، وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لايؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لابظن الصدور».

ولكن المصنف لم يرتض هذا الاشكال في حاشية الرسائل ولم يتعرض له هنا، والحق معه، لعدم وروده على الدليل المتقدم، لما عرفت من أن هذا الوجه المبني على العلم الاجمالي الموجب للاحتياط في جميع الاطراف لايفرق فيه بين كون بعضها مظنوناً أومشكوكاً أو موهوماً، فلايتعين الاخذ بالظن بالمطابقة لان حجية العلم الاجمالي بالنسبة الى جميع الاطراف على حد سواء.

ثانيها: ماذكره في الوافية مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به[1] من غير رد ظاهر، وهو: «أنا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة

غير معلومة بالتفصيل، بل كانت معلومة بنحو الاجمال، لكن معلوميتها كذلك كافية أيضاً في الانحلال، لما مر في تقريب الدليل من عدم اناطة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم التفصيلي بالاخبار الصادرة. نعم انحلال العلم الاجمالي الصغير يتوقف على ذلك كما هو واضح.

١) الاولى تأنيث الضمير، لرجوعه الى الاخبار، أو يقال: «حجية الخبر الموجود» بلفظ الافراد كما في عبارة الرسائل، كما أن الاولى اضافة «به» بعد كلمة «مستدلا» ليرجع ضميره الى الموصول في «ماذكره» وكيف كان فقد نقل هذا الدليل شيخنا الاعظم بقوله: «الثاني ماذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة بوجوه، قال: الاول: انا نقطع ...» الى آخر مانقله المصنف (قده). وتوضيح ما أفاده: أن هذا الدليل مركب من أمرين: أحدهما: القطع ببقاء التكاليف الى يوم القيامة، وعدم سقوطها بانسداد باب العلم بها. ثانيهما: أن جل أجزاء وشرائط وموانع الاصول الضرورية من الصلاة والحج والصوم والانكحة وغيرها من العبادات والمعاملات تثبت بالاخبار غير القطعية، بحيث لو اقتصر في معرفة أجزائها وشرائطها وموانعها على الكتاب العزيز والاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية لخرجت هذه الامور عن هذه العناوين بحيث يصح سلبها عنها، لقلة الاخبار القطعية الصدور، وعدم كون الايات غالباً الا في مقام التشريع فقط، فلامحيص عن العمل بالاخبار غير القطعية الصدور.

ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها[١] انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد، ومن أنكر[٢] فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان» انتهى.

وأورد عليه أولا[٣] بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء

١) هذا الضمير وضميرا «أجزائها، شرائطها» راجع الى الاصول الضرورية.

٢) يعني: ومن أنكر ماذكرناه من خروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور ـ لو لم يعمل بأخبار الاحاد غير القطعية ـ فانما ينكره بلسانه وقلبه مطمئن بالاعتقاد بصحة ما ذكرنا.

٣) المورد هو الشيخ الاعظم (قده) فقد أورد على هذا الدليل بوجهين، قال (قده): «ويرد عليه أولا: أن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بماذكره، ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الاجمالي ... الخ». وحاصل الايراد: أن العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط لاتنحصر أطرافه في الاخبار الواجدة لما ذكره من الشرطين أعني كونها موجودة في الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، وكونها معمولا بها عندهم لامعرضاً عنها، لوجود هذا العلم الاجمالي أيضاً في سائر الاخبار الفاقدة لهذين الشرطين، فلابد مع الامكان من الاحتياط التام بالاخذ بكل خبر يدل على الجزئية أو الشرطية وان لم يكن واجداً للشرطين المزبورين، ومع عدم الامكان من الاحتياط التام لكونه مخلا بالنظام أو موجباً للعسر لابد من الاخذ بما يظن صدوره من الروايات على ما سيأتي في دليل الانسداد.

والشرائط بين جميع الاخبار لاخصوص الاخبار المشروطة بماذكره، فاللازم حينئذ[1] اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيىء أو شرطيته، واما العمل[2] بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية [اما الاحتياط، أو العمل بكل مادل على جزئية شيىء أو شرطيته].

قلت: يمكن أن يقال: ان[3] العلـم الاجمالي وان كان حاصلا بين جميع الاخبار، الاأن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار تلك الطائفة

١) أي: حين العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار.

٢) غرضه بيان ايراد الشيخ الاعظم، وقد عرفت المراد من كلامه، ثم ان عبارة الرسائل ـ والموجودة في حاشية العلامة الرشتي على المتن ـ هي هذه، ولكن الموجود في أكثر نسخ الكفاية عبارة موجزة مخلة بالمقصود، وقد جعلناها بين قوسين.

٣) غرضه (قده) دفع ايراد الشيخ، بدعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الاخبـار ـ من دون خصوصية للطائفة التي ذكرها المستدل وهي المشروطة بوجودها في الكتب المعتمدة وعمل الاصحاب بها ـ بالعلم الاجمالي الصغير الذي تكون أطرافـه خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المعمول بها، وخروج غيرها عن أطراف العلم الاجمالي. تقريب الانحلال: أن العلم الاجمالي بوجود روايات صادرة أو معتبرة بقدر الكفاية بين تلك الطائفة المشروطة بماذكر يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الأخبار.

كذلك[١] بينها يوجب[٢] انحلال ذاك العلم الاجمالي[٣] وصيرورة[٤] غيره خارجاً [غيرهـا خارجة] عن طرف العلم كما مرت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول[٥]. اللهم الا أن يمنع عن ذلك[٦] وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره من تلك الطائفة ، أو ادعي[٧] العلم بصدور أخبار أخر بين غيرها[٨] ، فتأمل[٩] .

---

١) أي : بقدر الكفاية ، والمراد بتلك الطائفة هي المشروطة بالشرطين المذكورين .

٢) خبر «أن العلم» وضمير «بينها» راجع الى تلك الطائفة .

٣) أي : العلم الاجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الاخبار .

٤) معطوف على «انحلال» وضمير «غيره» راجع الى تلك الطائفة، فالاولى تأنيث الضمير، يعني : أن غير تلك الطائفة خارج عن أطراف العلم الاجمالي.

٥) حيث قال: «أنه يعلم اجمالا بصدور كثير... بمقدار واف بمعظم الفقه» .

٦) أي : يمنع عن انحلال العلم الاجمالي بوجود هذا المقدار، وغرضه : منع الانحلال اما بدعوى كون معلوم الصدور أو الحجية أقل من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير ، واما بدعوى علم اجمالي آخر بصدور أخبار أخر غير هذه الاخبار المذكورة في الكتب المعتمدة ، فاللازم حينئذ العمل بجميع الاخبار وعدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفة .

٧) الاولى «يدعي» في الموردين .

٨) أي : غير الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة .

٩) لعله اشارة الى منع كون معلوم الصدور أو الاعتبار أقل من المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير ، فالصواب ما أفاده من الانحلال بقوله : «قلت يمكن

وثانياً : بأن قضيته[١] انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الاخبار النافية لهما .

والاولى[٢]:

آن يقال ... الخ » .

١) أي : بأن مقتضى هذا الدليل العقلي الثاني انما هـو ... ، وهذا ثاني ايرادي شيخنا الاعظم (قده) قال: «وثانياً : ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء، دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصاً اذا اقتضى الاصل الشرطية والجزئية» . وحاصله : أن هذا الدليل أخص مـن المدعى ، اذ مقتضاه هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الاخبار النافية لهما ، لان الموجب للحجية كان هـو العلم الاجمالي بالاخبار المتضمنة لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فأطراف العلم الاجمالي هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافيـة ، مع وضوح أن البحث عن حجية الخبر لا يختص بالاخبار المثبتة للتكاليف .

٢) لما كان الاشكال الثاني على هـذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبـة الى الاخبار النافية عدل المصنف (قده) في الرد عليه عنه الى مافي المتن، وحاصله : أن الدليل العقلي غير تام في نفسه، أما عدم تماميته بالنسبة الى الاخبار المثبتة ، فلان العمل بها من باب الاحتياط ـ كما هو مقتضى العلم الاجمالي ـ انما يتجه اذا لم يكن في مقابلها ما ينفي التكليف من عموم أو اطلاق، اذ الاحتياط أصل، والدليل مقدم عليه ، مثلا اذا قامت البينة على طهارة اناء من الاواني التي علم اجمالا بنجاسة جملة منهـا ، فالاحتياط بالاجتناب عـن الجميع انما هو فيمـا لم تقم حجة على طهارة بعضها ، فلو قامت حجـة على طهارة بعضها لم يجب الاحتياط بالاجتناب عن الجميع .

أن يورد عليه بأن قضيته[١] انما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما[٢] لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من[٣] عموم دليل أو اطلاقه، لا الحجية[٤] بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها[٥]

وبالجملة : فوجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام حجة على نفي التكليف في مورده ولو بلسان العموم أو الاطلاق، فلو قامت حجة على نفي التكليف أخذ بها ، ولم يكن الخبر المثبت له مخصصاً لعمومها أو مقيداً لاطلاقها حتى يؤخذ به ، اذ الاخذ بالخبر المثبت انما هو من باب الاحتياط ـ كما تقدم ـ وما يدل عموماً أو اطلاقاً على نفي التكليف مقدم عليه، وليس الاخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب الحجية حتى يعارض مايدل على نفيه كي يخصص به عمومه أو يقيد اطلاقه ، هذا .

وأما عدم تماميته بالنسبة الى الاخبار النافية ، فلان جواز العمل بالنافي أيضاً مشروط بما اذا لم يكن في مورده مايثبت التكليف ولو كان أصلا كما تقدم .

١) أي : بأن مقتضى هذا الوجه العقلي الثاني .

٢) هذا وجه العدول عن الاشكال الثاني للشيخ الاعظم، وحاصله : أن العمل بالاخبار المثبتة مشروط بعدم قيام حجة معتبرة على نفي الجزئية أو الشرطية ، وضمير «نفيهما» راجع الى الجزئية أو الشرطية ، وضمير «عليه» الى الوجه العقلي .

٣) بيان للحجة المعتبرة .

٤) معطوف على الاحتياط، يعني: أن مقتضى هذا الدليل العقلي هو الاحتياط لا الحجية كما عرفت توضيحه آنفاً ، وقوله : «بحيث» بيان للحجية .

٥) أي : من الاخبار التي ثبتت حجيتها بهذا الوجه العقلي .

أو يعمل[1] بالنافي (*)

١) معطوف على قوله : «يخصص» يعني : أن مقتضى الدليل المزبور ليس هو الحجية حتى يخصص بالمثبت ، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على ثبوت التكليف ، بل مقتضاه الاحتياط ، فوجوب العمل بالمثبت من باب الاحتياط منوط بعدم قيام حجة على نفي التكليف ، كما أن جواز العمل بالنافي مرقوف على عدم قيام حجة على ثبوت التكليف في مورده ولو كان أصلا، كما لايخفى.

(*) أو يقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي، اذ لو كان حجة كان مصداقاً للعلم تعبداً ، بخلاف الاخذ به احتياطاً، حيث ان الاحتياط ليس علماً وجدانياً ولا تعبدياً . أو يصح اسناد مضمونه الى الشارع ، اذ لو كان حجة كان كالعلم في صحة اسناد مفاده الى الشارع . أو يقدم على الاصول العملية وروداً أو حكومة .

ولابأس بتفصيل الكلام في هذا المقام ، فنقول وبه نستعين : ان الاصل اما تنزيلي كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ ـ بناء على عدم أماريتهما ـ ، واما غير تنزيلي كأصالتي البراءة والاشتغال ، وعلى التقديرين اما يكون الاصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءة ، واما يكون مثبتاً له كذلك كقاعدة الاشتغال ، واما يثبته تارة وينفيه أخرى .

فان كان الاصل نافياً للتكليف سواء كان محرزاً أم غيره ، فلامجال لجريانه مع قيام خبر على ثبوته، من غير فرق في ذلك بين حجية الخبر وبين وجوب العمل به لاجل العلم الاجمالي ، أما على القول بحجيته فواضح، وأما بناء على وجوب العمل به للعلم الاجمالي، فللزوم المخالفة القطعية العملية من جريانه في جميع الاطراف ، وللزوم الترجيح بلا مرجح من جريانه في بعضها .

وان كان الاصل كالخبر مثبتاً للتكليف الالزامي كالوجوب والحرمة، فلامانع

. . . .

. . . .

من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط ، لان المانع من جريانه اما ارتفاع موضوع الاصل وجداناً أو تعبداً ، واما لزوم المخالفة القطعية العملية ، وكلاهما مفقود في المقام كما هو واضح .

نعم لايترتب على جريانه وعدمه ثمرة عملية بعد فرض كون الخبر كالاصل مثبتاً للتكليف الا في صحة اسناد الحكم المستصحب الى المولى بناء على جريان الاستصحاب فيه، وعدم صحة اسناده اليه بناء على عدم جريانه فيه، لكون الاسناد حينئذ تشريعاً محرماً بعد فرض عدم حجية الخبر .

نعم بناء على حجيته يصح الاسناد ولايجري الاستصحاب، لارتفاع موضوعه تعبداً بالخبر .

وان كان الاصل كالخبر نافياً للتكليف كأصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب أوعدم الحرمة، فلاتظهر ثمرة بين حجية الخبر وبين وجوب الاخذ به من باب الاحتياط الا في صحة الاسناد الى الشارع، وترتيب اللوازم بناء على حجيته ، وعدمهما بناء على عدم حجيته .

وان كان الاصل مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له ، كما اذا قام خبر على جواز وطي الحائض بعد انقطاع الدم قبل الغسل مع اقتضاء الاستصحاب حرمته ، فعلى القول بحجية الخبر لايجري الاصل مطلقاً وان كان محرزاً كالاستصحاب في المثال ، لارتفاع موضوعه ـ وهو الشك ـ بالخبر المفروض اعتباره .

وعلى القول بعدم حجيته، وأن لزوم العمل به انما هو للعلم الاجمالي ، يفصل بين الاصل المحرز وغيره ، فأما الاصل غير المحرز كقاعدة الاشتغال ، فبعدم جريانه ، لوجود المقتضي وهو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ

. . . .

. . . .

عن التكليف المعلوم اجمالا، وعدم المانع وهو لزوم المخالفة العملية، فلو علم بوجوب احدى الصلاتين القصر أوالتمام، وقام الخبر على عدم وجوب التمام جرت قاعدة الاشتغال بلامانع، فيجب الجمع بينهما ، اذ المفروض عدم حجية الخبر حتى يمنع عن جريان القاعدة .

والعلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار النافية للتكليف لايمنع عن جريان قاعدة الاشتغال بعد تحقق موضوعها ـ وهو العلم بثبوت التكليف اجمالا ـ اذ لازمه عدم جريان أصالة الاشتغال في شيء من موارد العلم الاجمالي، بداهة وجود الترخيص في جميع الموارد كالعلم الاجمالي بوجوب احدى الصلاتين الظهر والجمعة يومها ، فانه يعلم بالترخيص في ترك ما لايجب منهما واقعاً .

والحاصل : أن العلم الاجمالي بصدور جملة من الروايات المرخصة عن المعصومين عليهم الصلاة والسلام لايمنع عن جريان قاعدة الاشتغال بناء على كون العمل بالاخبار للعلم الاجمالي لا لاجل الحجية .

نعم بناء على حجيتها لاوجه لجريان القاعدة ، لانحلال العلم الاجمالي بالتكليف بالخبر المفروض اعتباره . هذا في الاصل غير المحرز .

وأما الاصل المحرز كاستصحاب حرمة وطي الحائض بعد النقاء قبل الاغتسال مع قيام الخبر على جوازه ، فان لم يحصل العلم الاجمالي بصدور بعض الاخبار النافية في موارد الاستصحابات المثبتة جرى الاصل المحرز بلامانع، وان حصل العلم الاجمالي بصدور الاخبار النافية ، فجريانه حينئذ مبني على جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في أطراف العلم الاجمالي ، فالشيخ الاعظم والمحقق النائيني (قدهما) منعا عن جريانه، والمصنف (قده) ذهب الى

في قبال حجة على الثبوت ولو (*) كان أصلا، كما لايخفى .

ثالثها : ما أفاده بعض المحققين[1] بما ملخصه : أنا نعلم بكوننا

---

١) وهو المحقق الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين، وقد ذكر هذا الوجه

جريانه .

فتلخص : أنه يجري الاصل اذا كان هو مع الخبر مثبتين للتكليف الا اذا ثبتت حجية الخبر ، فان الاصل حينئذ لايجري سواء كان تنزيلياً أم غيره .

واذا كانـا نافيين للتكليف ، فلا تظهر الثمرة الا في صحة الاسناد وترتب اللوازم بناء على حجية الخبر .

واذا كان الاصل نافياً للتكليف والخبر مثبتاً له، فلا يجري فيه الاصل سواء كان الخبر حجة أم لازم العمل للعلم الاجمالي .

واذا انعكس الامر بأن كان الاصل مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له ، فان كان الخبر حجة لم يجر فيه الاصل مطلقاً سواء كان محرزاً أم غيره ، وان لم يكن الخبر حجة فالاصل غير المحرز يجري .

وأما الاصل المحرز فهو يجري ان لم يعلم بصدور الاخبار النافية في موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف، وان علم اجمالا بذلك، ففي جريان الاصل خلاف بين الاعلام كما عرفت ، والحق عدم جريانه ، لما سيأتي انشاء الله تعالى .

(*) الصواب اسقاط الواو ، لان المقصود اثبات العمل بالنافي من هذه الاخبار لو كان الحجة على الثبوت أصلا كالاستصحاب ، لوضوح تقدم الخبر على الاصل العملي، اذ لو كان المثبت خبراً لم يقدم الخبر النافي عليه، بل يتعارضان، ويجري عليهما أحكام التعارض ، فيختص تقديم الخبر النافي على المثبت بما اذا كان المثبت أصلا فقط .

مكلفين بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيامة، فان تمكنا من

العقلي في عداد الوجوه الثمانية التي أقامها على وجوب الرجوع حال انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية الى الظنون الخاصة دون مطلق الظن، قال (قده) فيما يرتبط بما لخصه الماتن هنا ـ تبعاً للشيخ الاعظم ـ ما لفظه: «السادس: أنه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة، بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة، وذلك ممالاربط له بالمقام ... الى أن قال: والحاصل: أن هناك درجتين:

احداهما: الرجوع اليهما على وجه يعلم معه بأداء التكليف من أول الامر اما لكون الرجوع اليهما مفيداً للعلم بالواقع، أو لقيام دليل أولا على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظن به أو لم يفد شيئاً منهما.

ثانيتهما: الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك، وذلك بعدانسداد سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور، فينزل في حكم العقل الى الظن به، فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه مكتفى به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن، فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق أو الواقع وان ترتب الوجهان على ما مر من التفصيل، وحينئذ فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعدية الى سائر الظنون» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه، ولكلامه تتمة نتعرض لها عن قريب، فانتظر.

ولايخفى أن المصنف ـ تبعاً للشيخ الاعظم ـ لم يتعرض في تلخيصه للظن المظنون الاعتبار، ولم يبين تمام المراتب المذكورة في كلام صاحب الحاشية

الرجوع اليهمـا على نحو يحصل العلم بالحكم[١] أو ما[٢] بحكمه ،

ولكن بينها في أوثق الوسائل بقوله : «وحاصل ما ذكره : أن المتعين أولا هو الرجوع الى كتاب معلوم أو سنة معلومة ، ومع تعذره الى ما عينه منهما طريق معلوم الاعتبار، ومع تعذره الى ما عينه منهما طريق مظنون الاعتبار، ومع تعذره الى مطلق ما ظن كونه كتاباً أو سنة ...» وأورد على الشيخ بعدم استيفائه شقوق كلام صاحب الحاشية . ولعل اهمال شيخنا الأعظم للظن المظنون الاعتبار لاجل أن المقصود من التعرض لكلام المحقق التقي هنا هو بيان حجية الظن الحاصل من الخبر، فتنزل من العلم والعلمي الى الظن بالحكم الشرعي ولم يتعرض للطريق المظنون اعتباره ، والامر سهل .

وكيف كان ، فتوضيح ما أفاده المصنف في تقريـر كلام صاحب الحاشية هـو : أنه قد ثبت بالاجماع والاخبار القطعية ـ مثل حديث الثقلين ـ وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة، ومن المعلوم أن العقل يحكم حينئذ بلزوم الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم بهما أو ما هو بمنزلة العلم كالظن الخاص الذي ثبت اعتباره المعبر عنه بالعلمي ، فان ثبت بالعلم أو العلمي أن ما رجعنا اليه كتاب أو سنة فهو المطلوب، وان لم يثبت بهما ذلك مع عدم التمكن من احرازه بشيء منهما لانسداد بابهما ، فلا محيص عن الرجوع في تمييز الكتاب والسنة الى الظن، اذ المفروض بقاء التكليف بالرجوع اليهما ، وينحصر طريق امتثاله في الظن ، فيجب العمل بالروايات التي يظن بصدورها ، للظن بوجود السنة فيهـا .

١) أي : بالحكم الواقعي ، لانه مع العلم بالكتاب والسنـة يحصل العلم بالحكم الواقعي .

٢) معطوف على العلم ، وضمير ـ بحكمه ـ راجع الي العلم ، يعني : أو

فلابد[١] من الرجوع اليهما كذلك، والا[٢] فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف[٣]، فلو لم يتمكن[٤] من القطع بالصدور أو الاعتبار فلابد من التنزل الى الظن بأحدهما[٥].

يحصل ما هو بحكم العلم بالحكم الواقعي، والمراد بما هو بحكم العلم الظن الخاص المعلوم اعتباره، يعني: أو يحصل الظن الخاص بالحكم الواقعي، فانه بمنزلة العلم به، وغرضه أن الحكم الواقعي يحرز تارة بالعلم، وأخرى بالظن الخاص الذي هو بمنزلة العلم، وذلك كخبر الواحد مثلا.

١) جواب قوله: «فان تمكنا» وضمير «اليهما» راجع الى الكتاب والسنة، وقوله: «كذلك» أي: على نحو يحصل العلم أو ما هو بحكم العلم، يعني: فان تمكنا من الرجوع الى الكتاب والسنة على نحو يحصل العلم أو الظن الخاص بالحكم الواقعي وجب الرجوع اليهما على هذا النحو، وان لم نتمكن فلامحيص عن التنزل الى حصول الظن المطلق بالحكم.

٢) أي: وان لم يحصل العلم ولا الظن الخاص بالحكم الواقعي فلامحيص ... الخ.

٣) أي: وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة الثابت بالضرورة، وضمير «به» راجع الى الحكم.

٤) هذه نتيجة ما أفاده من عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم ولا الظن الخاص به، وقد مر توضيحه.

٥) أي: الظن بالصدور أو بالاعتبار. والحاصل: أن صورة التمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار هي فرض تحقق العلم بالحكم الواقعي أو ما هو

وفيـه : أن[1] قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الـى الاخبار الحاكية للسنة كما صرح[2] بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيـد في

بحكم العلم به، وصورة عدم التمكن منهما هي فرض حصول الظن بهما، هذا.

١) أورد المصنف على دليل المحقق التقي بوجهين: هذا أولهما، وحاصله: أنه لاشك في عدم وصول النوبة الى الامتثال الظني مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي أو الاجمالي، وعليه فان كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار وكان وافياً بمعظم الفقه ـ بحيث لايلزم من اجراء الاصول في باقي الموارد محذور اهمال الاحكام ـ وجب الاخذ به ولايجب العمل بغيره، ومع عدم وفائه به يضم اليه ما هـو متيقن اعتباره بالاضافة الى غيره لو كان هناك متيقن الاعتبار ، والا فلابد من الاحتياط بالعمل بالاخبار المثبتة للتكاليف مما ليست متيقنة الاعتبار فيما لم يكن حجة معتبرة على نفي التكليف في موارد تلك الاخبار المثبتة ، وجواز العمل بالنافي ان لم يكن في قباله مايثبت التكليف ولو كان أصلا. وعلى كل حال فلا مجال للرجوع الى مظنون الاعتبار كما أفاده صاحب الحاشية .

٢) غرضه دفع ما أورده الشيخ الاعظم (قده) على كلام صاحب الحاشية ، وحاصل ما أفاده المصنف: أن مراد المحقق التقي (قده) بالسنة ليس هو المحكي ـ أعني نفس قول المعصوم وفعله وتقريره ـ بل مراده بها خصوص الحاكي أعني الروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره. واليك نص عبارته، قال بعد فصل طويل من عبارته المتقدمـة : « فان قلت : ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتاباً وسنة ... الى أن قال : وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن ، فلابد أيضاً من الرجوع الى مطلق الظن . قلت : لاريب أن السنة المقطوع بها أقل قليل، ومايدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك ،

علو مقامه انما هو[1] [هي] الاقتصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار، فان وفى[2]، والا[3] أضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة[4] لو كان[5]، والا[6] فالاحتياط بنحو عرفت، لا[7]

للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة، فلاوجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة، وبذلك يتم التقريب المذكور» فان المراد بقوله: «للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة» هو الرجوع الى السنة الحاكية، اذ التعبير بالكتب الاربعة كالصريح في ارادة الحاكي دون المحكي، فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الاعظم بقوله: «قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لا حكاية أحدها يرد عليه أن الامر بالعمل ... الخ».

١) خبر «أن قضية».

٢) أي: فان وفى المتيقن الاعتبار بمعظم الفقه فهو المطلوب.

٣) أي: وان لم يف المتيقن اعتباره بمعظم الفقه أضيف اليه ...الخ.

٤) كخبر العدل الامامي بالاضافة الى الحسن وهو بالاضافة الى الموثق، وهكذا، وضمير «اليه» راجع الى المتيقن الاعتبار.

٥) أي: لو كان المتيقن الاعتبار بالاضافة موجوداً.

٦) أي: وان لم يكن المتيقن اعتباره بالاضافة موجوداً، فيلزم الاحتياط بنحو ما عرفت في الايراد على الوجه الثاني العقلي بقوله: «والاولى أن يورد عليه بأن قضيته انما هو الاحتياط ... الخ».

٧) عطف على «فالاحتياط» أي: فلاتصل النوبة الى الرجوع الى ما ظن

الرجوع الى ماظن اعتباره، وذلك[١] للتمكن من الرجوع علماً تفصيلا[٢] أو اجمالا[٣](*) فلا وجه معه[٤] من الاكتفاء بالرجوع الى ماظن اعتباره، هذا. مع أن مجال المنع[٥] عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة

اعتباره.

١) تعليل لقوله: «والا فالاحتياط... لاالرجوع ...».

٢) بالرجوع الى المتيقن الاعتبار ان كان وافياً بمعظم الفقه.

٣) في صورة الاخذ بالاخبار احتياطاً.

٤) أي: مع التمكن من الرجوع الى مايوجب العلم.

٥) هذا هو الايراد الثاني، وحاصله: أن ماذكره صاحب الحاشية من وجوب الرجوع الى السنة ـ بل نسب اليه دعوى كونه ضرورياً ـ ممنوع جداً اذا أريد بالسنة الاخبار الحاكية عنها كما نسبه اليه المصنف بقوله: «كما صرح بأنها المراد» وقد نقلنا عبارته، اذ لادليل على وجوب الرجوع الى الاخبار الحاكية التي لايعلم صدورها ولااعتبارها بالخصوص، وأساس هذا البرهان العقلي هو وجوب الرجوع الى السنة بمعنى الحاكي، وحيث لادليل عليه، فينهدم، نعم لابأس بدعوى وجوب الرجوع الى السنة بمعنى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره اجماعاً ونصاً ضرورة، لكنه ليس بمراده بعد تصريحه بخلافه، وأن مقصوده بالسنة نفس الاخبار، ومن المعلوم أنه لايمكن الاستدلال ـ على وجوب العمل بقول زرارة مثلا الحاكي للسنة ـ بمادل من الاجماع والضرورة على وجوب العمل بقول الامام عليه السلام، وذلك لعدم التلازم بينهما مع

(*) الاولى أن يقال: «للتمكن من الرجوع الى المعلوم الاعتبار تفصيلا أو اجمالا».

بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع[١].

وأما[٢] الايراد عليه برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه

احتمال مخالفته للواقع . وهذا الاشكال قد أورده الشيخ الاعظم على المحقق التقي ـ على تقدير أن يراد بالسنة الاخبار الحاكية لها ـ بقوله : «ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب . وأما الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل ... الخ» .

١) خبر «أن مجال» وقد عرفت وجه المنع آنفاً .

٢) هذا الايراد من الشيخ الاعظم، فانه بعد ما أورد على كلام المحقق التقي بما تقدم من قوله: «فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين» استدرك عليه، وقال : «نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات غير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية، يرد عليه : أنه ان أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا ، فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ... وان أراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور أكثر هذه الاخبار... فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول ...» وحاصل ما أفاده : أنه ـ بعد عدم دلالة الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع الى الروايات الحاكية للسنة ـ ان ادعى المحقق التقي (قده) وجوب العمل بالروايات الظنية لاجل أن طرحها وعدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين فنقول : ان هذا الوجه ليس دليلا مستقلا على حجية الظن الحاصل من الخبر الواحد ، وذلك لانه أن استند في وجوب العمل بها الى العلم بمطابقة كثير منها

دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، واما الى الدليل الاول لو كان ملاكه دعوى العلم[١] بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار، ففيه[٢]:

للتكاليف الواقعية التي يعلم بوجوب رعايتها، فمرجع ذلك الى دليل الانسداد الاتي بيانه، ومقتضاه حجية كل أمارة كاشفة عن الواقع، لاخصوص الخبر. وان استند في لـزوم العمل بها الى العلم الاجمالي بصدور أكثر هذه الاخبـار من الائمة المعصومين عليهم السلام ـ حتى يختص اعتبار الظن بالواقع بالحاصل من خصوص الخبر ـ فمرجع ذلك الى الوجه الاول المتقدم بيانه.

والحاصل: أن مقتضى لزوم رعاية الاحكام الواقعية ـ وعدم كون المكلف معذوراً من قبلها، لتنجزها عليه ـ وان كان وجوب العمل بهذه الأخبار، لانها طرق اليها وحاكية عنها، ولكن مرجعه اما الى الوجه الاول واما الى دليل الانسداد.

١) أي: العلم الاجمالي.

٢) جواب «وأما الايـراد»، وقد أجاب المصنف عن هذا الايراد هنا وفي حاشية الرسائل بأن ملاك دليل المحقق التقي ليس هو العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية ليرجع الى دليل الانسداد، ولا العلم الاجمالي بصدور جملة من الروايات المدونة في الكتب المعتبرة ليرجع الى الدليل الاول العقلي، بل ملاكه العلم بوجوب الرجـوع الى هذه الروايات فعـلا حتى اذا لم يحصل علم اجمالي بصدور جملة منها أو علم اجمالي بتكاليف واقعية يجب التوصل بها بالظن بعد تعـذر الوصول اليها بالعلم أو ما هو بحكمه. وعليه فمؤديات هـذه الروايات أحكام فعليـة لابد من امتثالها، ولا فعلية للاحكام الواقعية مع الغض عن قيـام

أن ملاكه انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع[١] الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة(*)، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

الامارات عليها ، هذا .

١) يعني : التكليف بالرجوع الى الاخبار نفسياً ، كما عرفت .

(*) لكن لابد من استناد وجوب العمل بها ـ مع عدم حصول العلم بالواقع منها واحتمال مخالفتها له ـ اما الى الجعل الشرعي وهو أول الكلام ، واما الى العلم الاجمالي بصدور بعضها من المعصوم فيرجع الى الوجه الاول، واما الى حكم العقل بتعين الامتثال الظني فيرجع الى دليل الانسداد ، وعليه فايراد شيخنا الاعظم من عدم كون هذا الوجه دليلا مستقلا على حجية الخبر الواحد في محله ، فتأمل في المقام .

فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن ، وهي أربعة :

الاول[1] : أن[في] مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنــة الضرر [للضرر] ،ودفع الضرر المظنون لازم.

ادلة حجية مطلق الظن

١) تعرض لهذه الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية مطلق الظن شيخنا الاعظم (قــده) قال بعد الفراغ من الوجه الثالث المتقدم ما لفظه : «فلنشرع في الادلة التي أقاموها على حجية الظن يعني من غير خصوصية للخبر ... الى أن قال: وهي أربعة : الاول: أن في مخالفة المجتهد لماظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر» الى آخر ما في المتن . توضيح ما أفاده المصنف : أن هذا الدليل مؤلف من صغرى وكبرى ، أما الاولى ـ وهي التي أشار اليها بقوله : «أما الصغرى» فتقريبها : أن الظن بالحكم الالزامي ملازم للظن بأمرين: أحدهما : ترتب العقوبة على مخالفته ، والاخر : ترتب المفسدة عليها ان كان الحكم هــو الحرمة ، وفوات المصلحة ان كان هــو الوجوب بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد .

أما الصغرى فلان الظن بوجوب شيىء أوحرمته يلازم الظن بالعقوبة

والوجه في الاستلزام المزبور كون الحكم مترتباً على الملاك وعلة لاستحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته، ومن المعلوم أن الظن بالعلة ـ وهي الحكم ـ يلازم الظن بالمعلول وهو استحقاق المثوبة أوالعقوبة ، كما أن العلم بها أو الشك فيها يوجب العلم بالمعلول أو الشك فيه . وعليه فالظن بالحكم الالزامي مستلزم للظن بالضرر الدنيوي أو الاخروي على مخالفته ، أما الدنيوي فلترتب الوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة على مخالفته . وأما الاخروي فلترتب الظن بالعقوبة على مخالفته ، فالصغرى ـ وهي ترتب الضرر الدنيوي أو الاخروي على مخالفة الحكم المظنون ـ ثابتة .

وأما الكبرى ـ وهي التي أشار اليها بقوله : « وأما الكبرى . . . » ـ فحاصلها : أنه ـ بعد اثبات الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر في الصغرى ـ نقول : ان دفع الضرر المظنون لازم، لاستقلال العقل به وان عزلنا العقل عن التحسين والتقبيح كما هو مذهب الاشعري ، لعدم ابتناء حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقبيح ، لان لزومه من الامور الفطرية المجبولة عليها النفوس ولاربط له بالعقل ، ضرورة أن ملاك وجوب دفع الضرر هو كونه منافراً للطبع ، كما أن ملاك جلب المنفعة هو كونها ملائمة للطبع، وهما مما اتفق عليه العقلاء حتى الاشعري المنكر للحسن والقبح، حيث ان ما أنكره هو ادراك العقل بعض الافعال على وجه يمدح أو يذم فاعله عليه ، لامنافرة بعض الاشياء للطبع أو ملاءمته له، فانهما مما لاينكره ذو فطرة، ومنه دفع الضرر وجلب المنفعة .

وبالجملة : فملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصراً في التحسين والتقبيح العقليين حتى ينتفي لزوم دفعه بانتفاء ملاكه ، فالتزامه

على مخالفتـه، أو الظن[1] بالمفسدة فيها[2] بناء[3] على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى[4] فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل[5](*) بالتحسين والتقبيح،

بلزوم دفع الضرر المظنون في عرض التزامه بفعل مااستقل بحسنه وترك ما استقل بقبحه بناء على قاعدة التحسين والتقبيح.

١) معطوف على «الظن بالعقوبة» يعني: أن الظن بالوجوب أو الحرمة يلازم الظن بالعقوبة والمفسدة، فكلمة «أو» هنا بمعنى الواو.

٢) أي: في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم.

٣) قيد لقوله: «أو الظن بالمفسدة» اذ بناء على عدم التبعية لايكون الظن بالحكم ملازماً للظن بالمفسدة كما هو واضح.

٤) وهي وجوب دفع الضرر المظنون، وقد عرفت توضيحه.

٥) هذا رد لما أجاب به الحاجبي عن هذا الدليل العقلي من منع الكبرى وقد حكاه عنه شيخنا الاعظم، حيث قال: «وأجيب عنه بوجوه أحدها: ما عن الحاجبي وتبعـه غيره من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون اذا قلنـا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحب لاواجب» ثم أجاب عنه، فراجع. وحاصل ما أفاده المصنف ـ كما تقدم توضيحه ـ: أن وجوب دفع الضـرر

(*) هذا التعميم غيرظاهر، لانه بناء على عدم ادراك العقل للحسن والقبح لامعنى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل بحكم العقل، اذ مع عزله عن الادراك لم يظن العقل بالضرر حتى يحكم بوجوب دفعه، فالفطرة كافية في الحكم بلزوم دفعه.

لوضوح (١) عدم انحصار ملاك حكمه بهما (٢)، بل يكون التزامه (٣) [ملاكه التزامه] بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك (٤) ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح مثل (٥) الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق (٦) عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيداً.

المظنون ليس منوطاً بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين، لان وجوب دفع الضرر من الامور الفطرية وان فرض عدم ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها.

١) تعليل للتعميم المتقدم بقوله: «ولو لم نقل».

٢) أي: عدم انحصار حكم العقل بدفع الضرر المظنون في التحسين والتقبيح، فالباء في «بهما» بمعنى «في».

٣) أي: التزام العقل، فهو بالنصب خبر «يكون» واسمه ضمير مستتر راجع الى «ملاك حكه» وقد صرح به في بعض النسخ، وعلى كل حال فيكون قوله: «مثل الالتزام» حالا من «التزامه» وبناء على عدم التصريح باسم «يكون» فالاولى جعل «التزامه» اسمه و«مثل الالتزام» خبره.

٤) أي: بما هو ضرر مظنون أو محتمل.

٥) يعني: أن حكم العقل بدفع الضرر المظنون والمحتمل نظير حكمه بفعل ما استقل بحسنه بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

٦) بصيغة المجهول، أي: ولاجل عدم انحصار حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في التحسين العقلي أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في قاعدة التحسين، وكان الاولى ذكر فاعله حتى يلائم قوله: «مع خلافهم».

والصواب في الجواب هو منع الصغرى[1]،

١) لايخفى أنه قدأجيب عنهذا الدليل العقلي المؤلف منصغرى و كبرى تارة بمنع الكبرى وأخرى بمنع الصغرى، أما منع الكبرى فلماكانت هيمسلمة عند المصنف لميتعرض للمناقشة فيها بل رد ما عن الحاجبي فيمنعها بقوله قبل أسطر : «ولو لمنقل بالتحسين والتقبيح ... الخ» وقدتقدم توضيحه آنفاً .

وأما منع الصغرى ، فهو الذي أشار اليه بقوله : «والصواب في الجواب ... الخ» وتوضيحه : أنه اما أنيكون المراد بالضررالمذكور فيصغرى الدليل العقوبة أو يكون المراد به المفسدة ، فهنا احتمالان : الاول : أن يراد بالضرر المذكور فيها العقوبة ، الثاني : أن يراد به المفسدة ، فان كان الاحتمال الاول منعنا الملازمة بينالظن بالحكم والظن بالعقوبة على مخالفته، وجه المنع : أن الملازمة بينهما منوطة بثبوت هذه الملازمة بين وجودهما فيالواقع حتىيكون الظن بأحد المتلازمين ظناً بالملازم الاخـر ، كالظن باستقبال الكعبة لمن ظن باستدبار الجدي ممن يكون في أواسط العراق ، فان الملازمة حيث تكون بين نفس الاستدبار والاستقبال، فالتلازم يتحقق في جميع المراحل منالعلم والظن والشك . والمقام ليس كذلك، ضرورة أن مطلقمخالفة الحكم الواقعي لايستلزم استحقاق العقوبة ، بل المستلزم له هو خصوص مخالفة الحكم المنجز .

وان شئت فقل: ان استحقاق العقوبة ليس منلوازم جميع مراتب الحكم، بل خصوص مرتبته الاخيرة ـ وهي التنجز ـ ، فاستحقاق العقوبة من لوازم المعصية التيهي خصوص مخالفة الحكم المنجز، ومنالمعلوم أن الظنبالحكم ـ مع الشك في اعتباره ـ لايستلزم الظن باستحقاق العقوبة ، ولاالشك فيه، بل يقطع بعدم الاستحقاق ، اذ مع عدم تنجز الحكم الواقعي لاتعد مخالفته معصية حتى يترتب عليها استحقاق العقوبة .

أمـا العقوبة[١] فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظـن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه[٢] والعقوبة على مخالفته، وانما الملازمة بين خصوص معصيته[٣] واستحقاق العقوبة عليهـا، لابين[٤] مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها (*)،

هذا كله في منع الصغرى بناء على الاحتمال الاول أعني كون المراد بالضرر العقوبة، وأما منعها بناء على الاحتمال الثاني وهو كون المراد به المفسدة، فسيأتي انشاء الله تعالى.

ثم ان ما أفاده في الجواب بمنع الصغرى ـ على تقدير أن يراد بالضرر العقوبة ـ قد سبقه فيه شيخنا الاعظم، قال (قده): «فالاولى أن يجاب عن هذا الدليل بأنه ان أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة، فان استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب أو التحريم الواقعيين ... الخ».

١) أي: أما اذا كان المراد بالضرر العقوبة فهي ممنوعة، لضرورة عدم الملازمة ... الخ، وقد مر توضيحه.

٢) هذا الضمير وضمير «مخالفته» في الموضعين راجع الى التكليف، وكان الاولى تكرار كلمة «بين» بأن يقال: «بينه وبين العقوبة» وغرضه: أنه لاملازمة بين التكليف وبين العقوبة على مخالفته حتى تثبت الملازمة بين ظنيهما، ضرورة تحقق الانفكاك بينهما في صورة الجهل بالتكليف.

٣) وهي مخالفة التكليف المنجز، فضميره راجع الى التكليف.

٤) عطف على «الملازمة» يعني: أن الظن بالعقوبة متفرع على ثبوت التلازم

(*) هذه الكلمة مستدركة، لان المقصود نفي الملازمة بين مطلق المخالفة

ومجرد الظن به[١] بدون دليل على اعتباره لايتنجز[٢] به كي يكون مخالفته عصيانه .

الا أن يقال[٣] : ان العقل وان لم يستقل بتنجزه

بين مطلق المخالفة وان لم تكن معصية وبين نفس العقوبة ، وليس الامر كذلك، بل الملازمة كما عرفت تكون بين المعصية وبين استحقاق العقوبة .

١) أي : بالتكليف ، يعني : أن مجرد الظن بالحكم ـ اذا لم يثبت اعتبار ذلك الظن ـ لايوجب الظن باستحقاق العقوبة ، لان الظن غير المعتبر بحكم الشك في عدم كون مخالفته سبباً للاستحقاق ، فيقطع بعدم الاستحقاق في الظن غير المعتبر .

٢) أي : لايتنجز التكليف بالظن الذي لادليل على اعتباره حتى يكون مخالفته عصياناً للتكليف الواقعي ، وضميرا «اعتباره ، مخالفته» راجعان الى مجرد الظن .

٣) غرضه الاشكال على الجواب وتصحيح الدليل العقلي، وتوضيحه : أن العقل وان لم يحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به ليترتب عليه استحقاق العقوبة، الا أنه لاحتمال بيانية الظن للحكم الواقعي لايحكم أيضاً بعدم استحقاق العقوبة، فتكون العقوبة محتملة، وحينئذ فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً .

والعقوبة ، وهو يستفاد من العبارة بلا حاجة اليها ، ويمكن توجيه العبارة بجعل كلمة «بنفسها» صفة للعقوبة ، وارجاع ضميرها الى المخالفة، بأن يكون المراد نفي الملازمة بين مطلق المخالفة والعقوبة الناشئة عن مطلق المخالفة ، فيكون نفي العقوبة من باب السالبة بانتفاء الموضوع .

بمجرده[١] بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، الا أنه لايستقل أيضاً[٢]

لايقال: ان مقتضى الظن بالحكم هو الظن بالعقوبة لاالشك فيها واحتمالها.

فانه يقال: ليس غرض المصنف دعوى الملازمة بين الحكم بوجوده الواقعي وبين العقوبة على مخالفته حتى يكون العلم بالتكليف والظن به والشك فيه موجباً للعلم بالعقوبة والظن بها والشك فيها، اذ لايتصور التفكيك بين المتلازمين في شيء من المراحل، بل غرضه عدم استقلال العقل بقبح العقوبة مع احتماله بيانية الظن، ومع هذا الاحتمال يحتمل العقوبة، فيحصل التفكيك بين الظن بالتكليف وبين الظن بالعقوبة.

وبالجملة: يكون العقاب في المقام محتملا، والعقل يستقل بوجوب دفعه. كالعقاب المظنون، هذا. وقد تعرض الشيخ الاعظم لهذا الاشكال وأجاب عنه، ولكن المصنف ارتضاه ولم يجب عنه ولم يكن له وجه كما ذكرناه في التعليقة، قال في الرسائل ما لفظه: «اللهم الا أن يقال: ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، وأما مع الظن بالوجوب أو التحريم فلايستقل العقل بقبح المؤاخذة، ولااجماع أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع، ويرده أنه ... الخ» فراجع.

١) أي: بتنجز التكليف بمجرد الظن به، و«بحيث» تفسير للتنجز.

٢) يعني: أن العقل كما لايستقل بالحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به كذلك لايستقل بعدم استحقاق العقوبة، بل يحتمل العقوبة معه، لما عرفت من احتمال كون هذا الظن بياناً للحكم الواقعي، ومعه لايستقل العقل بعدم استحقاق العقوبة.

بعدم استحقاقها معه[١]، فيحتمل العقوبة حينئذ[٢] على المخالفة. ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة[٣] جداً (٭) لاسيما[٤] (٭٭) اذا كان هو العقوبة الاخروية، كما لايخفى.

---

١) أي: بعدم استحقاق العقوبة مع الظن بالتكليف.

٢) أي: حين عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع الظن.

٣) لاحتمال كون الظن بالحكم أو الشك فيه بياناً ومنجزاً له، كاحتمال التكليف المنجز في الشبهات البدوية قبل الفحص، حيث يستقل العقل بايجابه الاحتياط.

٤) وجه الخصوصية هو أهمية العقوبة الاخروية من الدنيوية بمراتب.

(٭) بل بعيدة جداً، لما تقدم في أول بحث الامارات غير العلمية من أن الظن المشكوك اعتباره بحكم المعلوم عدم اعتباره وان كان حجة واقعاً، لان البيان الرافع لموضوع البراءة العقلية والمصحح للعقوبة هو الحجة الواصلة الى المكلف، فلا يكفي في تصحيح العقوبة مجرد جعل الحجية لشيء مع عدم وصوله الى العبد كما هو واضح. وعليه فالظن بالتكليف مالم يثبت اعتباره لايستلزم العقوبة على مخالفته، فليست العقوبة محتملة حتى يحكم العقل بلزوم دفعها كحكمه بلزوم دفع الضرر المظنون. نعم تصح هذه الدعوى في أطراف العلم الاجمالي.

(٭٭) هذه الجملة مستدركة، اذ الكلام في منع الصغرى على تقدير ارادة خصوص العقوبة من الضرر، كما تقدم بقوله: «أما العقوبة» فالكلام حول الضرر بمعنى العقوبة لامطلق الضرر حتى يتجه قوله: «لاسيما».

وأما المفسدة(١)

---

١) معطوف على قولـه : «أما العقوبة» أي : وأما اذا كان المراد بالضـرر المذكور في صغرى الدليل هو المفسدة فلانها ... الخ ، وهذا هو الاحتمال الثاني في المراد من الضرر المذكور في صغـرى الدليل ، وقد أجاب عنه بوجهين، ثانيهما ماسيذكره بقوله: «مع منع كون الاحكام تابعة... الخ»، وأولهما ماذكره هنا بقوله:«فلانها وان كان الظن...الخ» وسننبه في توضيح الوجه الثاني على أنه كان الاولى تقديمه على هذا الوجه الاول ، وكيف كان فتوضيح هـذا الوجه الاول : أن المفسدة وان كانت مظنونة بظن التكليف، حيث ان الملاكات من قبيل الامور التكوينية والخواص المترتبة على الاشياء التي لاتنفك عنها ، فالظن بالتكليف كالعلم به والشك فيه مستلزم للظن بالملاك أو العلم به أو الشك فيه ، فان الملازمـة بين الحكم وبين ملاكه ثابتة في جميع المراحل ، بخلاف العقوبة كما عرفت ، فلايمكن التفكيك بين الظن بالحكم وبين الظن بملاكه ، الا أن هذا التكليف اما أن يكون هو الحرمة ، واما أن يكون هو الوجوب ، فان كان هو الوجوب كانت المفسدة المظنونة ـ لوخولف الوجوب المظنون ـ هو فوات المصلحة ، وسيأتي التعرض لـه عند قول المصنف : « وأما تفويت المصلحة ... الخ». وان كان هو الحرمة ، فالمفسدة وان كانت مظنونة حينئذ ، الا أن المفاسد على قسمين، فانها قدتكون نوعية وقد تكون شخصية ، فان كانت نوعية لم توجب ضرراً على الفاعل كايذاء أحد معاندي الدين في مركز أهل الديانة ، فانه لايوجب ضرراً على الفاعل وان كان ضرراً على المؤمنين القاطنين في أقطار أعـداء الدين ، فالمفسدة النوعية توجب قبح الفعـل ، لكنها ليست ضرراً على الفاعل حتى يجب عليه دفعه عند الظن به ، فنفس عنوان المفسدة ليس ضرراً ولاملازماً له .

فلانها وان كان الظن بالتكليف يوجب[١] الظن بالوقوع فيها لو خالفه، الا أنها ليست بضرر على كل حال[٢]، ضرورة[٣] أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر

وان كانت المفسدة شخصية، فالعقل وان حكم بوجوب دفعها، لانه ضرر على شخص الفاعل، لكن لزوم دفعها منوط باحرازها علماً أو ظناً، وما لم يحرز ذلك الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه والتخلص منه، فان المورد شبهة موضوعية تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلابيان. هذا ما أفاده المصنف في منع الصغرى، ولكن شيخنا الاعظم منعها بوجه آخر، وناقش المصنف فيه في حاشية الرسائل، فراجع.

١) للملازمة الواقعية بين التكليف بوجوده الواقعي وبين ملاكه، ومن المعلوم أن هذه الملازمة تتحقق في صورة العلم بالتكليف والظن به والشك فيه، وضمائر «فلانها، فيها، أنها» راجعة الى المفسدة، وضمير «خالفه» الى التكليف.

٢) يعني: أن المفسدة ليست ضرراً مطلقاً وان كانت نوعية، بل هي ضرر ان كانت شخصية فقط.

٣) تعليل لعدم كون المفسدة ضرراً مطلقاً، تقريبه: أن «القبيح» أعم من الضرر، فالمفسدة ـ ولو كانت نوعية ـ توجب قبح الفعل من دون أن تكون ضرراً، فلاملازمة بين القبح وبين الضرر الشخصي الذي هو مورد قاعدة دفع الضرر المظنون كما لايخفى.

عليه[١] أصلا كما لايخفى .

وأما تفويت المصلحة[٢]، فلاشبهة في أنه ليس فيه[٣] مضرة، بل ربما يكون في استيفائها[٤] المضرة كما في الاحسان بالمال، هذا. مع منع[٥] كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها

---

١) أي : على الفاعل ، وضمير «عليه» المتقدم راجع الى الفعل .

٢) غرضه منع الصغرى ـ أعني كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر ـ مطلقاً سواء كان المظنون الحرمة أم الوجوب. أما الحرمة، فقد تقدم الكلام فيها، وأما الوجوب ـ وهو المقصود بالذكر فعلا ـ فمحصل ما أفاده في وجهه : أن مخالفة الوجوب المظنون لاتوجب الا الظن بفوات المصلحة ، ومن المعلوم أن فوات المصلحة ليس ضرراً ـ أي نقصاً ـ بل عدم نفع ، ومن الواضح أن تحصيل النفع غير لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون .

وقدتحصل من جميع ذكرنا في منع صغرى هذا الدليل العقلي: أن الملازمة المدعاة بين الظن بالحكم والظن بالضرر ممنوعة سواء كان الحكم المظنون وجوباً أم حرمة ، وسواء أريد بالضرر الضرر الدنيوي ـ أعني المفسدة ـ أم الاخروي أعني العقوبة ، وعليه فلايكون الظن بالحكم حجة .

٣) أي : في تفويت المصلحة ، وضمير «أنه» للشأن .

٤) أي : استيفاء المصلحة ، وغرضه : أن فوات المصلحة لايكون مطلقاً ضرراً، لعدم كونه نقصاً ، بل قديكون الضرر في استيفائها كما في استيفاء مصلحة الاحسان بالمال والجهاد ، فان الأول موقوف على الضرر المالي والثاني على الضرر النفسي .

٥) هذا ثاني الوجهين اللذين ذكرهما في منع الصغرى بناء على الاحتمال

والمنهي عنها ، بل انما هي تابعة لمصالح فيها[1] كما حققناه في بعض فوائدنا (*) .

الثاني ـ أعني ماذا أريد بالضرر المذكور فيها المفسدة ـ وهذا الوجه ناظر الى انكار أصل تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، وكان الاولى تقديمه على الوجه الأول المتقدم بقوله : «فلانها وان كان الظن ... الخ» لتقدمه عليه طبعاً ، فكان المناسب أن يقول هكذا : «أما المفسدة ففيها أولاً عدم تسليم كونها في الفعل وثانياً منع كونها ضرراً على كل حال» .

وكيف كان فتوضيح هذا الوجه الثاني: أن الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسدة أو فوات المصلحة، اذ هذه الملازمة مبنية على حصر المصالح والمفاسد في متعلقات التكاليف حتى تكون مخالفة العبد سبباً للوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة . وأما اذا كانتا في نفس الجعل ، فهما حاصلتان بنفسه ، ولاربط لهما بمخالفة العبد وموافقته للحكم المظنون .

١) أي : في نفس الاحكام .

(*) لم نظفر بذلك فيما بأيدينا من فوائده المطبوعة مع حاشيته على الفرائد، بل فيها ما يكون ظاهراً أو صريحاً في تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، حيث قال في الفائدة التي عقدها لتحقيق ما اشتهر من الملازمة بين حكم العقل والشرع ما لفظه : «فهاهنا دعويان : الاولى : عدم لزوم الالزام شرعاً بما ألزم به عقلاً. الثانية: لزوم أن لا يلزم شرعاً الا بما يلزم به عقلاً، وذلك لان الطلب الحقيقي والبعث الجدي الالزامي لايكاد أن يكون الا بملاك يكون في المطلوب والمبعوث اليه، ولا يكاد أن يكون فيه بالنسبة اليه تعالى ملاك الا المصلحة الذاتية أو العارضة بسبب بعض الوجوه الطارئة ، حيث لا يعقل في حقه تبارك وتعالى غرض وداع آخر .

. . . .

. . . .

ان قلت : نعم ، ولكنه يكفي حسن التكليف وثبوت المصلحة في (من) نفس الطلب والالزام من دون أن يكون مصلحة ومفسدة في الواجب والحرام، كما هو كذلك في غير مورد من الموارد منها الاوامر الامتحانية، ومنها الامر في الواجبات والمستحبات العبادية، اذ الطلب فيهما لم يتعلق بالراجح ومافيه المصلحة، فانها بدون قصد القربة غير راجحة ولا مما فيها المصلحة، مع أنها كذلك متعلقة للطلب. الى أن قال: ومنها أوامر التقية ، بداهة أنه لاحسن الا في نفسها لافي المأمور بها.

قلت : الطلب الحقيقي والالزام الجدي والبعث الواقعي لايكاد أن يتعلق بشيء مالم يكن فيه بذاته أو بالوجوه والاعتبارات الطارئة عليه خصوصية موافقة للغرض داعية الى تعلق الطلب به حقيقة ، والا كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح ، وهذا واضح ، ولا يكون تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى الا المصلحة المرجحة لصدورها عقلا كما لايخفى .

وأما الاوامر الامتحانية فليست بأوامر حقيقة بل صورية، اذ لاارادة، فلاطلب ولا بعث عن جد ، والكلام انما هو في التكليف الحقيقي لاالصوري. نعم بناء على عدم اتحاد الطلب والارادة يمكن أن يكون فيها الطلب الحقيقي مع عدم الارادة ، وقد عرفت في بعض الفوائد اتحادهما بمالا مزيد عليه» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه . ولا يخفى أن قوله : « كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح » كالصريح في تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد كما هو مذهب المشهور .

وأفاد نظير ما ذكره هنا في حاشيته على الرسائل فيما يتعلق بهذا الدليل العقلي ، قال (قده) : « ثانيها : أن الاحكام الواقعية وان كانت على المشهور بين

وبالجملة[1]: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الافعال وأنيط بهما الاحكام بمضرة[2]، وليس مناط حكم العقل بقبح مافيه المفسدة أو حسن مافيه المصلحة من[3] الافعال على القول باستقلاله

١) هذا حاصل ماذكره في الوجه الاول ومزيد توضيح له، فكان المناسب بيانه قبل قوله: «مع منع كون ...» وتوضيحه : أنه ليس ملاك حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هو كونه ذا نفع عائد الى الفاعل أو ضرر وارد عليه ، بل ملاك حكمه بهما أعم من ذلك، فعلى القول باستقلال العقل بالحسن والقبح لايتوقف حكمه بهما على النفع والضرر الشخصيين، بل يكفي في اتصاف الفعل بالحسن والقبح المصلحة والمضرة النوعيتان كما لايخفى .

٢) خبر «ليست المفسدة» .

٣) بيان للموصول في الموضعين .

العدلية تابعة للمصالح والمفاسد التي تكون في نفس المأمور بها والمنهي عنها، لا المصالح في نفس الامر والنهي ، الا أن مخالفة المجتهد لماظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي لايوجب ظناً بالضرر » .

نعم في ذيل عبارتـه احتمل عدم تبعية الاحكام لهما ، قال : « مع احتمال عدم كون الاحكام تابعة لهما ، بل تابعة لما في أنفسها من المصلحة ، فلا يكون حينئذ ظن بهما أيضاً ... الخ » .

ثم ان قيـام المصلحة بنفس الامر دون المتعلق يتصور تارة بقيامه بامتثال المأمور به وأنه منقاد لامر مولاه أم لا ، وأخرى بقيامه بفعل الامر ، كالمصلحة في تشريع الاحكام واتمام الحجة على العبد بقطع عذره الجهلي . والظاهر أن مراده القسم الثاني لاالاول .

بذلك[١] هو[٢] كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد اليه، ولعمري هذا[٣] واضح، فلامجال[٤] لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا. ولااستقلال[٥] للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه

١) أي : بقبح ما فيه المفسدة أوحسن ما فيه المصلحة ، وضمير «باستقلاله» راجع الى العقل .

٢) خبر «وليس مناط» وضمير «كونه» راجع الى الموصول في الموضعين المراد به الافعال .

٣) أي : ما ذكرناه بقولنا : «وليس مناط حكم العقل ... الخ» واضح .

٤) لماعرفت من عدم كون الظن بالحكم من صغرياتها من غير فرق في ذلك بين الضرر الاخروي والدنيوي ، ومن دون تفاوت أيضاً فيه بين كون الحكم المظنون وجوبياً وتحريمياً .

٥) غرضه دفع ما قديتوهم من أن المفسدة وان لم تكن ملازمة للضرر حتى يكون الظن بها صغرى لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون ـ بأن يقال : الظن بالمفسدة ظن بالضرر، وكل ضرر مظنون يجب دفعه، فالمفسدة المظنونة يجب دفعها ـ الا أن هنا قاعدة أخرى يكون الظن بالمفسدة من صغرياتها، وهي حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة ، فالظن بالحكم ملازم للظن بالمفسدة ، ويصير من صغريات هذه القاعدة ، بأن يقال : الظن بحرمة شيىء مثلا مستلزم لاحتمال المفسدة في فعله، وكل مااحتمل المفسدة في فعله ففعله قبيح ، فالظن بحرمة شيىء مستلزم لقبح فعله ، هذا .

وقد دفع المصنف (قده) هذا التوهم بما حاصله : عدم تسليم هذه القاعدة، فانه لم يظهر استقلال العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة. نعم هذا الحكم مسلم

احتمال المصلحة، فافهم[١].

الثاني[٢]: أنه لو لم يؤخـذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. وفيه: أنه[٣]

فيما اذا تنجز الحكم كما في أطراف العلم الاجمالي، وليس المقام منه.

فالمتحصل من جميع ماذكره المصنف: عدم حجية الظن بالحكم من حيث صغرويته لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون، ولا لكبرى حكم العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة، هذا.

١) لعله اشارة الى ضعف ما أفاده بقوله: «فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ... الخ» لماتقدم منه من أن المفسدة قد تكون من الاضرار أحياناً، ولازمه أن الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر، وقد تقدم منه أن دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون.

٢) هذا الوجه العقلي مذكور في الرسائل بمثل ما في المتن، وتوضيحه: أنه يدور الامر بين العمل بالظن بالحكم وبين العمل بالشك والوهم فيه، ومن المعلوم تقـدم الظن عليهما، والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وفساده بمكان من الوضوح.

٣) أجاب شيخنا الاعظم عن الدليل المذكور بوجهين: أحدهما جواب نقضي، وقـد نقلناه في التعليقة، وثانيهما جواب حلي (*) حيث قال: «وثانياً

(*) قال الشيخ: «فالاولى الجواب أولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع أو الضرورة». ولعل اعراض المصنف عن نقله لعدم صحته، حيث ان النهي عن الظنون الممنوعة موجب لجواز العمل بموهوماتها، ولازمه ترجيح المرجوح على الراجح، لكن ليس كذلك، اذ لادلالة للمنع عن العمل

لايكاد يلزم منه ذلك[١] الا فيما اذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه[٢] لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلا[٣]،

بالحل، وتوضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط ... الى أن قال : وأما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع امكان الاحتياط فلايجب الاخذ بالراجح ... الى أن قال : فلابد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الاتي ... الخ» وقد اختار المصنف (قده) هذا الجواب الحلي ، وتوضيحه : أن هذا الدوران انما يتحقق فيما اذا لزم الاخذ بالمظنون وأخويه ولم يمكن الجمع بينهما عقلا ، لاختلال النظام ، أو شرعاً ، للعسر والحرج ، فحينئذ اذا ترك العمل بالظن دفعاً للمحذور العقلي أوالشرعي لزم ترجيح المرجوح ـ وهو الشك والوهم ـ على الراجح وهو الظن ، ومن المعلوم أنه لايجب العمل بالمظنون وأخويه الا بعد تمامية مقدمات الانسداد ، ومعها لايكون هذا الوجه دليلا مستقلا، بل هو خامسة مقدمات الانسداد، وسيأتي في دليله وجه لزوم الجمع بين المظنون وأخويه الا اذا منع عنه مانع عقلا أو شرعاً .

١) أي : يلزم من عدم الاخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح .

٢) أي : بطرف الظن وهو الوهم.

٣) لاختلال النظام .

بها على جواز العمل بموهوماتها ، اذ لاملازمة بينهما أصلا . هذا مضافاً الى أن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح معلق على عدم منع الشارع عن العمل ببعض الظنون، اذ مع منع الشارع عن العمل ببعضها لم يبق راجح حتى يكون غيره ـ أعني الموهوم ـ مرجوحاً ليقبح ترجيحه عليه كما لايخفى .

أو عدم وجوبه شرعاً[١] ليدور الامر بين ترجيحه وترجيح طرفه ، ولايكاد يدور الامر بينهما الا بمقدمات دليل الانسداد[٢] ، والا[٣] كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو

١) لاستلزام الاحتياط التام للعسر المنفي ، وضمير «وجوبه» راجع الى الجمع بينهما ، وضميرا «طرفه ، ترجيحه» راجعان الى الظن ، و «بينهما» الى الظن وطرفه .

٢) توقف دوران الامر بين العمل بالظن أو طرفه على مقدمات الانسداد واضح ، لانه ـ بعد أن وجب عقلا امتثال الاحكام ولم يجب أو لم يجز الاحتياط التام ـ يدور الامر بين العمل بالمشكوكات والموهومات واهمال المظنونات وبين العمل بهذه وطرح المشكوكات والموهومات ، فمقتضى المقدمة الاخيرة من مقدمات دليل الانسداد الاتي ـ وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح ـ هو تعين الاخذ بالظن ، وطرح المشكوك والموهوم ، ففي الحقيقة يكون هذا الدليل المقدمة الاخيرة من مقدمات الانسداد ، وليس دليلا آخر ، فتأمل جيداً .

٣) أي : ومع قطع النظر عن مقدمات دليل الانسداد كان اللازم... وغرضه: أن دوران الامر بين الاخذ بالظن وبين الاخذ بطرفه منوط بمقدمات الانسداد ، اذ مع اختلالها وعدم تماميتها يجب الرجوع الى العلم أو العلمي ان كانت احدى مقدماتها ـ وهي انسداد باب العلم والعلمي ـ منتفية بأن كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً ، أو الرجوع الى الاحتياط ان كانت مقدمة أخرى من مقدماته ـ وهي بطلان الاحتياط أو البراءة ـ منتفية بأن أمكن الاحتياط ، أو لم تبطل البراءة على ما سيأتي توضيحه في دليل الانسداد .

غيرهما[1] [غيرها] على حسب اختلاف الاشخاص[2] أو الاحـوال في اختلاف المقدمات على ماستطلع على حقيقة الحال .

الثالث : ما عن السيد الطباطبائي[3] قدس سره من « أنه لاريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ، ومقتضى ذلك[4]

---

١) كالاستصحاب وفتوى المجتهد ، هذا بناء على ما في أكثر النسخ ، والاولى ـ كما في بعضها «غيرها» لرجوع الضمير الى جميع ما ذكـر ، لانها ذكرت على نسق واحد .

٢) لاختلافهم في استظهار الحجية من الادلة المتقدمة ، فاذا استظهر اعتبار الاخبار ، كان باب العلمي مفتوحاً، ومعه لامجال للرجوع الى غيره من الاصول وغيرها ، وكذا الحال بالنسبة الى سائر المقدمات، فان اختلافهم فيها في غاية الوضوح . وعلى كل حال ، فجواز الرجوع الى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد، فهذاالوجه العقلي لايثبت حجية الظن الا بعدضم سائرمقدمات الانسداد اليه ، فلاوجه لعده دليلا مستقلا .

٣) وهوالسيد المجاهد (قده) وقد حكاه شيخناالاعظم عنه أيضاً بمثل ما في المتن، وتوضيحه : أنا نعلم بوجود واجباب ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى هـذا العلم الاجمالي الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولـو موهوماً ، وترك كل مايحتمل الحرمة كذلك ، لكن لماكان هذا الاحتياط موجباً للعسر والحرج ، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط والحرج هـو العمل بالاحتياط في المظنونات وطرحه في المشكوكات والموهومات ، لان الجمع على غير هذا الوجه باخـراج بعض المظنونات وادخـال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً .

٤) أي : العلم الاجمالي ، وقوله « كذلك» أي : ولو موهوماً .

وجوب الاحتياط بالاتيان بكل مايحتمل الوجوب ولوموهوماً وترك ما يحتمل الحرمـة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك[١] كله، لانه[٢] عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء [ونفي] الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه باخـراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً».

ولايخفى ما فيه من القدح والفساد، فانه[٣] بعض مقدمات دليل

---

١) أي : عدم وجوب الاتيان بكل مايحتمل الوجوب، وترك كل مايحتمل الحرمة .

٢) أي : لان وجوب الاتيان بكل مايحتمل الوجوب، وترك كل مايحتمل الحرمة عسر أكيد .

٣) أي : فان هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، وحاصل ما أفاده في رده : أن هذا الوجه هوأولى مقدمات الانسداد وهي العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وكذا يتضمن المقدمة الرابعة وهي عدم وجوب الاحتياط التام، لكونه مستلزماً للعسر والحرج الشديدين، وللمقدمة الخامسة أيضاً وهي العمل بالمظنونات، ورفع العسر بطرح المشكوكات والموهومات، فليس هذا وجهاً آخر في قبال دليل الانسداد . وهذا الجواب أفاده الشيخ بقوله : «وفيه أنه راجع الى دليل الانسداد الاتي، اذ ما من مقدمـة من مقدمات ذلك الدليل الا ويحتاج اليها في اتمام هذا الدليل، فراجع وتأمل حتى يظهـر لك حقيقة

الانسداد، ولايكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه[١] لايكون دليلا[٢]

الحال» (*) .

ثم ان الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثاني هو: أن هذا الوجه مؤلف من جملة من مقدمات الانسداد، والوجه الثاني ليس فيه الا مقدمة واحدة من مقدماته وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلاحظ وتأمل .

١) أي : ومع سائر المقدمات لايكون هذا الدليل دليلا آخر غير دليل الانسداد .

٢) هذا هو الصواب كما في بعض النسخ، فما في أكثرها من «دليل» بالرفع من سهو النساخ .

(*) ويرد على هذا الدليل ما أورده عليه شيخنا الاعظم ثانياً بقوله: «مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات لايلزم منه حرج قطعاً، لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لايخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط، ودعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط» .

بل يرد عليه ثالثاً : أن مقتضاه ليس حجية الظن، بل وجوب العمل به احتياطاً، لان الظن حينئذ من أطراف العلم الاجمالي، فلاخصوصية فيه توجب حجيته، وعليه فيجب العمل بالمشكوكات والموهومات أيضاً، غاية الامر : أن الاحتياط ـ لماكان مستلزماً لاختلال النظام أو العسر والحرج ـ تتضيق دائرته بما لايلزم منه هذان المحذوران وان أوجب العمل ببعض الموهومات فضلا عن المشكوكات .

آخر، بل ذاك الدليل[١].

الرابع: دليل الانسداد[٢]، وهو مؤلف من مقدمات[٣] يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفاً[٤] على ماتعرف، ولايكاد يستقل بها بدونها[٥]، وهي خمسة [خمس] (*):

---

١) بنصب «الدليل» على أنه خبر لـ«يكون» محذوفاً، يعني: بل يكون هذا الدليل هو ذاك الدليل ـ أي دليل الانسداد ـ بعينه، أو برفعه على أنه خبر لمبتدأ محذوف، يعني: بل هذا الدليل هو ذاك الدليل.

دليل الانسداد

٢) لايخفى أنه قد جرى اصطلاح الاصوليين على تسمية الظن الذي يكون مستند حجيته دليل الانسداد بالظن المطلق، والظن الذي يكون مدرك اعتباره غير دليل الانسداد بالظن الخاص.

٣) المراد بها مطلق مايتوقف عليه الشيء، لاخصوص المقدمة باصطلاح الميزانيين.

٤) سيظهر تفسيرهما انشاء الله تعالى.

٥) يعني: ولايكاد يستقل العقل بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفاً بدون هذه المقدمات.

(*) لايخفى أن الشيخ (قده) جعل المقدمات أربعاً، ولم يذكر المقدمة الاولى التي ذكرها في المتن، والحق اسقاطها، لعدم توقف الاستنتاج عليها، لكفاية الاحتمال في تنجز التكاليف الالزامية الواقعية في أخذ النتيجة من دليل الانسداد. نعم يكون العلم الاجمالي من براهين المقدمة الثانية كما سيأتي.

أولها: أنه يعلم[١] اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها : أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي[٢] الى كثير منها[٣].

ثالثها : أنه لايجوز لنا اهمالها وعدم التعرض لامتثالها[٤] أصلا.

رابعها : أنه لايجب علينا الاحتياط[٥]

---

١) أي : يعلم اجمالاً بوجود تكاليف الزامية كثيرة في مجموع المشتبهات التي هي أطراف العلم الاجمالي الكبير . وقد تقدم في التعليقة أن عبارة شيخنا الاعظم خالية عن هذه المقدمة، حيث قال: «الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهـو مركب من مقدمات : الاولى : انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية » وقال المصنف في حاشيته على الرسائل : « لايخفى أن الاولى : جعل المقدمة الاولى هو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية علينا في الشريعة وان كان ذلك بين اللزوم لما جعله أولـى المقدمات ، بداهة أن وضوح المقدمة لايوجب الاستغناء عنها ، فيكون الدليل مركباً مـن مقدمات خمس ... الخ » .

٢) المراد به الامارات المعتبرة غير العلمية كخبر الواحد .

٣) أي : من التكاليف ، وهذه هي المقدمة الاولى التي ذكرها الشيخ (قده) وهي العمدة في الاستنتاج من هذا الدليل ، بل قيل : ان بعض المتقدمين اقتصر على هذه المقدمة في أخذ النتيجة ، والمتأخرون هم الذين أضافوا اليها سائر المقدمات .

٤) هذا الضمير وضمير «اهمالها» راجعان الى التكاليف .

٥) أي : الاحتياط التام في جميع الاطراف من المظنونات والمشكوكات والموهومات ، وسيأتي وجه عدم وجوبه أو عدم جوازه في الجملة انشاء الله تعالى .

في أطراف علمنا[١]، بل لايجوز في الجملة، كما لايجوز الرجوع[٢] الى الاصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط[٣].

خامسها: أنه كان (*) ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل[٤] العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، والا[٥] لزم بعد انسداد باب العلم والعلمي بها اما اهمالها واما لزوم

---

١) أي: علمنا الاجمالي بوجود تكاليف كثيرة في الشريعة المقدسة.

٢) يعني: الرجوع الى الطرق المقررة للجاهل من الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، أو الرجوع الى الاصل في المسألة من البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي، فليس له الرجوع ولا الارجاع الى المجتهد الانفتاحي، لانه بنظر الانسدادي جاهل بالاحكام.

٣) المراد به أصالة الاحتياط في المسألة، لاالاحتياط التام الجاري فيها وفي غيرها.

٤) هذا نتيجة المقدمات الخمس بنحو الاجمال، يعني: أنه بعد أن ثبت عدم جواز الاهمال، وعدم جواز الرجوع الى الطرق المزبورة، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ـ أي ترجيح الشك والوهم على الظن ـ فلا محيص حينئذ عن الرجوع الى الظن في امتثال التكاليف.

٥) أي: وان لم يستقل العقل بلزوم الاطاعة الظنية لزم أحد هذه التوالي

(*) الاولى سوق العبارة هكذا: «خامسها أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح» حتى يلائم قوله: «فيستقل العقل» لترتب حكم العقل على جميع ما تقدم.

الاحتياط في أطرافها ، واما الرجوع الى الاصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها ، أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية ، والفرض بطلان كل واحد منهـا .

أما المقدمة الاولـى ، فهي وان كانت بديهية ، الا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام التي [1] تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتبرة ، ومعـه [2] لاموجب للاحتياط الا في خصوص ما في الروايات (*) ،

الباطلة التي سيأتي وجه بطلانها في شرح المقدمات ، فهنا قضية منفصلة حقيقية مانعة الخلو ذات أطراف كثيرة هكذا : اما أن يلزم ـ بحكم العقل ـ الاطاعة الظنية ، أو اهمال الاحكام ، أو الاحتياط في أطرافها ، أو الرجوع الى الاصل الجاري في كل مسألة ، أو التقليد فيها ، أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية والوهمية مع فرض التمكن من الظنية ، والتوالي كلها باطلة ، لما سيأتي ، فيتعين المقدم وهو الاكتفاء بالاطاعة الظنية ، وهو المطلوب ، فالمقام نظير أن يقال: هذا العدد اما فرد ، واما زوج ، لكنه ليس بزوج لعدم انقسامه الى متساويين ، فهو فرد.

١) صفة لـ «الاخبار الصادرة» وضمير «أنه» للشأن ، و«بما في الاخبار» متعلق بـ «انحلال» يعني: ينحل العلم الاجمالي بالتكاليف بالاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام الموجودة في ضمن الروايات المدونة في الكتب الاربعة .

٢) أي : ومع الانحلال لاموجب للاحتياط ، اذ الموجب للاحتياط التام

(*) الاولى سوق العبارة هكذا : «الا في خصوص ما بأيدينا من الروايات المشتملة على تلك الاخبار الصادرة » .

وهــو[١] غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال، ولا اجماع على عدم وجوبه ولو[٢] سلم

هو وجود العلم الاجمالي الكبير، والمفروض انحلاله بالعلم الاجمالي الصغير أي العلم الاجمالي بصدور روايات في الكتب المعتبرة لبيان أحكام الله الواقعية، وهذه الروايات تكون بمقدار المعلوم في العلم الاجمالي الكبير، فينحل بها ذلك، فلا يجب الاحتياط الا في نفس الروايات، لكونها هي أطراف العلم الاجمالي الصغير.

١) أي: الاحتياط في خصوص ما بأيدينا، وهذا دفع توهم، أما التوهم فحاصله: أن العلم الاجمالي الصغير الموجود في الروايات لايوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير الا اذا كان مؤثراً في جميع أطرافه، وهي الروايات، ولايكون مؤثراً كذلك، للزوم الاختلال أو العسر، أو الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الروايات.

وأما الدفع فملخصه: أن الاحتياط في جميع الروايات لايوجب عسراً فضلا عن لزوم الاختلال، وكذا لااجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الاخبار، وعلى هذا لامانع من كون العلم الاجمالي الصغير موجباً لانحلال العلم الاجمالي الكبير، ومع الانحلال لاموجب للاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، بل الموجب له انما هو خصوص الروايات.

٢) كلمة «لو» وصلية، يعني: أنه لانسلم الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الروايات وان سلمناه في صورة عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الروايات.

والحاصل: أنه لاملازمة بين عدم وجوب الاحتياط في صورة عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير وبين وجوبه في صورة الانحلال، اذ في صورة الانحلال

الاجماع على عدم وجوبه[١] لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمة الثانية[٢]، فأما [أما] بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد. وأما بالنسبة الى العلمي، فالظاهر أنها[٣] غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الادلة[٤] على حجية خبر يوثق بصدقه (*)

لامانع من وجوب الاحتياط في الروايات.

١) أي: على عدم وجوب الاحتياط.

٢) وهي كما عرفت أهم المقدمات وباعتبارها سمي هذا الوجه بدليل الانسداد، وقد نبه عليها شيخنا الاعظم (قده) بقوله: «أما المقدمة الاولى فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم في الاغلب غير محتاجة الى اثبات ... الخ» فراجع.

٣) أي: أن المقدمة الثانية.

٤) يعني: بعض ما ذكره من الادلة، لاجميعها، وعمدة ما ركن اليه في اثبات حجية خبر الواحد هي بناء العقلاء، والا فقد ناقش هو (قده) في أكثر الادلة المتقدمة، فراجع وتأمل.

(*) لايخفى أن ما اختاره في بحث حجية الخبر هو اعتبار خبر الثقة، لاخبر يوثق بصدقه ـ أي بمطابقته للواقع ـ فلاحظ ما ذكره هناك في سيرة العقلاء، ومن المعلوم أن النسبة بينهما عموم من وجه، اذ يمكن فرض المخبر ثقة مع عدم الوثوق بصدق خبره، كما يمكن فرض الوثوق بصدق الخبر مع عدم كون المخبر ثقة، غير أن الغالب اجتماعهما، يعني: أن الغالب حصول الوثوق بصدق خبر المخبر الثقة، وقد صدر من قلمه الشريف في حاشية الرسائل

وهو[1] بحمد الله واف بمعظم الفقه[2] لاسيما بضميمة ما علم تفصيلا منها[3] كما لايخفى .

وأما الثالثة[4] ، فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجراً مطلقاً[5]

---

١) أي : الخبر الذي يوثق بصدقه .

٢) هذه الدعوى في غاية الوضوح لمن تصدى للاستنباط .

٣) أي : من الاحكام ، وغرضه : أنه بعد ضم الاحكام المعلومة تفصيلا الى الاخبار التي يوثق بصدورها لايبقى مجال لانسداد باب العلمي بالنسبة الى معظم الفقه، فلاتثبت المقدمة الثانية.

٤) وهي عدم جواز اهمال الاحكام .

٥) يعني : في جميع الموارد، وغرضه: أن وجوب التعرض لامتثال الاحكام، وعدم جواز اهمالها ليس مستنداً الى العلم الاجمالي بوجود تلك الاحكام في

مثل ماذكره هنا، قال:«الا أن الانصاف بحسب مساعدة الادلة السابقة هو حجية خبر يوثق بصدوره ولو لاحتفافه بما يوجب ذلك ، ومثله بحمد الله في الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة الاربعة كثير جداً بحيث يفي بمعظم الفقه » .

ولماكان المعتمد في مسألة حجية الخبر اعتبار الخبر الموثوق الصدور سواء نشأ الوثوق بصدوره من كون الراوي ثقة من احتفاف الخبر بقرائن تفيده ، أم من عمل المشهور أم غيرذلك، وكان ذلك الخبر الموثوق الصدور بمقدار واف بمعظم الفقه، فلاحاجة لنا الى التشبث بدليل الانسداد بل وغيره من الادلة العقلية المتقدمة على حجية مطلق الظن .

أو فيما[١]

الشريعة المقدسة حتى يمنع وجوب امتثالها امابدعوى عدم تنجيز العلم الاجمالي أصلا ، كما هو مذهب بعض كالمحققين القمي والخوانساري فيما نسب اليهما (قدهما) حيث جعلاه كالشك البدوي في عدم الحجية ، أو بدعوى عدم تنجيزه في خصوص ما اذا لم يجب الاحتياط في جميع أطرافه أو لم يجز الاحتياط كما اذا كان مخلا بالنظام ، بل هو - يعني وجوب التعرض لامتثال الاحكام وعدم جواز اهمالها - مستند الى وجهين آخرين : أحدهما : الاجماع على عدم جواز الاهمال، ثانيهما : استلزامه للخروج عن الدين،لان اهمال معظم الاحكام مستلزم له ، ومن المعلوم أن الشارع راغب عنه .

وبالجملة : فيمكن اثبات عدم جواز اهمال الاحكام بوجوه ثلاثة : العلم الاجمالي ، والاجماع ، واستلزام الخروج عن الدين . فلو نوقش في العلم الاجمالي بعدم تنجيزه مطلقاً أو في خصوص ماجاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف كالاضطرار الى بعض أطرافه اذا كان مقارناً للعلم الاجمالي أو متقدماً عليه ، حيث لايجب الاجتناب عن سائر الأطراف مما لااضطرار اليه ، ففي الوجهين الاخرين غنى وكفاية ، وقد تعرض الشيخ الاعظم لهذا بقوله : « وأما المقدمة الثانية ... فيدل عليه وجوه : الاول : الاجماع القطعي على أن المرجع ... ليس هي البراءة واجراء أصالة العدم في كل حكم ، الى أن قال : الثاني : أن الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة... الى أن قال : الثالث ... أنه لادليل على الرجوع الى البراءة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات ... الخ» .

١) عطف على «مطلقاً» يعني : أو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام ... الخ .

جاز أووجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام[١] حسب مايأتي ، وذلك[٢] لان اهمال معظم الاحكام ، وعدم[٣] الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه[٤] مرغوب عنه شرعاً ، ومما[٥] يلزم تركه اجماعاً (*) .

---

١) حيث ان الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة مخل بالنظام ، أو سبب للمشقة المجوزة للاقتحام في بعض الاطراف ، فيكون المقام كالاضطرار الى بعض الاطراف بل عينه .

٢) تعليل لقوله : «فهي قطعية» وأنه لايجوز الاهمال ، لماتقدم من الوجهين كما عرفت توضيحه بقولنا : «وبالجملة: فيمكن ...».

٣) معطوف على «اهمال» من باب عطف الخاص على العام .

٤) الضمير راجع الى الموصول في «مما» المراد به الامور المرغوب عنها شرعاً ، وقوله : «مما يقطع» خبر «لان الاهمال» ، وهذا اشارة الى أول الوجهين المذكورين أعني الخروج عن الدين .

٥) عطف على «مما يقطع» وهذا اشارة الى الوجه الثاني من الوجوه المستدل بها على حرمة اهمال معظم الاحكام .

(*) وفيه أولا : أن المسألة لم تكن معنونة عند القدماء حتى يتضح حال الاجماع لديهم .

وثانياً: أنه على فرض العلم باتفاقهم على حرمة اهمال الاحكام وعلى تقدير تمامية مقدمات الانسداد عندهم ، لم يكن ذلك اجماعاً تعبدياً ، اذ يحتمل قوياً استنادهم في ذلك الى حكم العقل بقبح المخالفة القطعية الكثيرة أو غيره .

ان قلت[١]: اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها، للزوم[٢] الاقتحام في بعض الاطراف كما أشير اليه[٣]، فهل[٤] كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ[٥] على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة[٦] عليها الا مؤاخذة بلا برهان؟

قلت: هذا[٧] انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط، وقد علم به

---

١) توضيحه: أنه بعد سقوط العلم الاجمالي عن التأثير، لفرض وجوب الاقتحام أو جوازه في بعض الاطراف يكون قاعدة قبح العقاب بلابيان في غير ماوجب أو جاز الاقتحام فيه من سائر الاطراف محكمة، فلو خالف الاحكام الالزامية الواقعة في سائر الاطراف لزم أن لايعاقب عليه، لكونه عقاباً بلابيان، مع أن المسلم عقابه وصحة مؤاخذته.

٢) تعليل لعدم التنجيز، وضميرا «بها، لها» راجعان الى الاحكام.

٣) بقوله قبل أسطر: «فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه».

٤) الاستفهام انكاري، أي: لايكون العقاب على المخالفة على تقدير المصادفة الا عقاباً بلابيان.

٥) أي: حين لزوم الاقتحام في بعض الاطراف أوجوازه.

٦) معطوف على «العقاب» أي: وهل كان المؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان؟

٧) أي: العقاب بلابيان انما يلزم لو لم يعلم وجوب الاحتياط، فاذا علم وجوبه لم يلزم ذلك، بل كان عقاباً مع البيان، وغرضه من هذا الكلام: منع جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان باثبات البيان وهو ايجاب الاحتياط الرافع لموضوع هذه القاعدة في الاطراف التي لااضطرار اليها، والمثبت لكون العقاب

بنحو اللم[١] ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه[٢] عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات ولو كان[٣] بالالتزام ببعض المحتملات . مع صحة[٤] دعوى الاجماع على عدم

فيها مع البيان ، وحاصل ما أفاده في منع جريانها وجهان يستكشف من كل منهما وجوب الاحتياط : أحدهما : أن الشارع لما اهتم بحفظ أحكامه حتى في حال الشك وانسداد باب العلم والعلمي اليها، لماتقدم من أن اهمال معظم الاحكام مستلزم للخروج عن الدين ، وهو مرغوب عنه عنده ، كان اهتمامه هذا بحفظ أحكامه علة لايجاب الاحتياط ولو في بعض المحتملات - أي غير الاطراف التي وجب الاقتحام فيها - فمن شدة هذا الاهتمام يحصل لنا العلم بايجابه الاحتياط لحفظ الاحكام ، ومع العلم بايجابه لامجال لقاعدة قبح العقاب بلابيان في غير ماوجب الاقتحام فيه ، لورود قاعدة الاحتياط الشرعي عليها ، وكونها بياناً على التكاليف الفعلية الواقعية .

١) وهو الاستدلال على المعلول بوجود العلة ، لما عرفت من أن اهتمام الشارع علة لايجاب الاحتياط. والواو في «وقدعلم» للحال، وضمير«به» راجع الى ايجاب الاحتياط ، وقوله : «حيث علم» تقريب للدليل اللمي .

٢) هذا الضمير راجع الى اهتمام الشارع، يعني: ينافي عدم ايجاب الشارع الاحتياط اهتمامه بحفظ أحكامه ، وقوله : «الموجب» صفة للاحتياط .

٣) يعني: ولو كان الاحتياط بالالتزام ببعض المحتملات، لاتمامها الموجب لحصول العلم بالواقع .

٤) هذا هو الوجه الثاني لاستكشاف وجوب الاحتياط ، وحاصله : أن الاجماع على عدم جواز الاهمال في حال الانسداد - كما تقدم تقريبه - يكشف

جواز الاهمال في هذا الحال(١)، وأنه موغوب عنه شرعاً قطعاً [وأما مع استكشافه](٢) فلايكون المؤاخذة والعقاب حينئذ(٣) بلابيان وبلابرهان كما حققناه في البحث وغيره .

وأما المقدمة الرابعة(٤)،

عن وجوب الاحتياط شرعاً ، ومع هذا الوجوب لايكون العقاب بلابيان .

١) أي : حال الانسداد، وقوله: «وأنه» معطوف على «عدم» وضميره راجع الى الاهمال .

٢) الظاهر أنه سهو من الناسخ ، ويؤيده خلو بعض النسخ عنه ، وذلك للاستغناء عنه بقوله : «وقد علم به بنحو اللم» فالحق اسقاطه ، فيكون قوله : «فلايكون» متصلا بـ «قطعاً» ، ونتيجة لايجاب الاحتياط الثابت بالدليل اللمي وبالاجماع المذكورين (*) .

٣) أي : حين وجوب الاحتياط شرعاً .

٤) تعرض المصنف وفاقاً للشيخ (قدهما) لتفصيل ما أجمله في المقدمة الرابعة، وقد عرفت اشتمالها على مطالب ثلاثة : الاول : عدم وجوب الاحتياط التام ، بل عدم جوازه في الجملة . الثاني : ابطال الرجوع الى الاصل العملي

(*) لايخفى أن مستند وجوب الاحتياط ان كان هو الاجماع فهو حكم شرعي وليس عقلياً من باب منجزية العلم الاجمالي حتى يقال: انه لوجاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه لسقط اعتباره في سائر الاطراف أيضاً، وعليه فلامانع من جعل ايجابه في بعض الاطراف فحسب لاجميعها بناء على امكان ايجاب الاحتياط الشرعي .

فهي(١) بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام

في كل مسألة . الثالث: ابطال الرجوع الى فتوى المجتهد الا نفتاحي، وسيأتي بيان كل واحد منها عند تعرض المصنف له . قال شيخنا الاعظم : «المقدمة الثالثة في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط أو الرجوع في كل مسألة الى مايقتضيه الاصل في تلك المسألة ، أو الرجوع الى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها(*) ، فنقول: ان كلا من هذه الامور الثلاثة وان كان طريقاً شرعياً في الجملة لامتثال الحكم المجهول ، الأن منها مالايجب في المقام ومنها ما لايجري» .

١) هذا شروع في المطلب الاول ، وحاصل ماأفاده فيه : أن الاحتياط التام ان كان عسره مخلا بالنظام ، فلا كلام في عدم وجوبه بل عدم جوازه عقلا. وان لم يكن عسره مخلا به ، فعدم وجوب الاحتياط محل نظر بل منع ، يعني : أن الاحتياط اذا لم يوجب اختلال النظام ، فقاعدة نفي العسر والحرج غير حاكمة عليه حتى يرتفع بها وجوبه، فوجوبه باق وان كان عسراً، وذلك لما أفاده بقوله: «وذلك لما حققناه... الخ» ، وتوضيحه : أن دليل نفي العسر والضرر ونحوهما يحتمل فيه معان كثيرة ، وقد وقع اثنان منها مورد البحث والنقاش بين الشيخ والمصنف (قدهما) فاختار الشيخ الاعظم أن المنفي نفس الحكم الذي ينشأ منه الضرر والحرج ، بدعوى : أن الضرر والحرج من صفات نفس الحكم بحيث يصح حمل كل منهما عليه ويقال : «هذا الحكم ضرر أو حرج» وعليه فيكون

(*) وكان الانسب تقديم البحث عن حكم الرجوع الى فتوى الانفتاحي على التكلم عن حكم الرجوع الى الاصل في كل مسألة ، اذ الاصل دليل حيث لادليل، فلابد أولا من ابطال الرجوع الى فتوى الانفتاحي، ثم التكلم عن حال جريان الاصل .

. . . .

نفي الضرر والحرج بسيطاً ، ومعنى بساطة نفيهما نفي أنفسهما، فان معنى بساطة النفي نفي الشيء وسلبه في قبال تركب النفي ، فان معناه نفي شيء عن شيء وسلبه عنه كما هو الحال في الجعل البسيط والمركب .

وبالجملة: فنفي الضرروالحرج هنابسيط، لوروده على نفس الحكم الضرري والحرجي ، ومعنى قوله عليه السلام : «لاضرر أو لاحرج» أن الحكم الذي هو ضرر أو حرج منفي ، يعني : أنه لاجعل له ، فالمنفي هو مايتلو «لا» النافية حقيقة وبلاعناية .

واختار المصنف (قده) ـ كماسيأتي في قاعدة لاضرر ـ أن المنفي هومتعلق الحكم وموضوعه وهو الفعل الضرري والحرجي ، فمعنى «لاضرر» أنه لابيع ضرري مثلا، لكن بماأنه لامعنى لورود النفي التشريعي حينئذ على ماهو موجود تكويناً وبالوجدان كالضرر والحرج فيما نحن فيه ، حيث انهما موجودان في الخارج دائماً، فلامحالة يتوجه النفي الى الموضوع ظاهراً والى الحكم واقعاً، ويقال: ان الفعل الضرري أوالحرجي لاحكم له، فمعنى قول الشارع : «لاضرر» أن البيع الضرري منفي حكمه ؛ كقوله : «لاشك لكثير الشك» فان معناه : أن الشك الكثير منفي حكمه يعني لاحكم له ، فيكون نفي الضرر حينئذ من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع .

وقدظهر بماذكرنا: أنارتفاع الحكم الاولي ـ تكليفياً أو وضعياً ـ بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقه ضررياً أوحرجياً ، فاذا لم‌يكن في المتعلق ضرر أو حرج لم‌يرتفع حكمه الاولي وان كان الحكم الاولي علة للوقوع في الضرر والحرج .

هذا محصل الوجهين اللذين اختارهما الشيخ والمصنف (قدهما) وعليهما

فيما[١] يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لايوجب فمحل نظر، بل منع، لعدم[٢] حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط،

يترتب جريان قاعدة العسر في المقام وعدم جريانها، فبناء على المعنى الاول الذي اختاره الشيخ (قده) تجري القاعدة، لان الاحتياط بالجمع بين المحتملات نشأ عن لزوم مراعاة الاحكام الواقعية، فالملقي في الحرج حقيقة هو تلك الاحكام، فهي منفية بدليل نفي الحرج، فالاحتياط الحرجي منفي بقاعدة الحرج الرافعة للاحكام الواقعية التي نشأ منها الاحتياط الحرجي. وبناء على المعنى الثاني الذي اختاره المصنف (قده) لاتجري القاعدة، ضرورة أنه لاعسر في نفس متعلقات التكاليف الواقعية، اذ لو كانت معلومة لما كان فيها حرج أصلا، وانما يكون الحرج في الجمع بين المحتملات من باب الاحتياط، هذا.

ثم ان شيخنا الاعظم استدل على بطلان الاحتياط بوجهين، حيث قال: «أما الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، الا أنه في المقام غير واجب لوجهين: أحدهما: الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام ... الى أن قال: الثاني: لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد في التزامه، لكثرة مايحتمل موهوماً بوجوبه ... الخ» ولم يتعرض المصنف (قده) للاجماع هنا وناقش فيه في حاشية الرسائل فراجع.

١) متعلق بـ «بلا كلام» وضمير «عسره» راجع الى الاحتياط التام، يعني: أن عدم وجوب الاحتياط التام مما لااشكال فيه في كل مورد كان عسره موجباً لاختلال النظام، وأما الموارد التي لايوجب عسره فيها اختلال النظام، فعدم وجوبه محل نظر بل منع.

٢) تعليل لكون عدم وجوب الاحتياط ـ فيما اذا لم يوجب اختلال النظام ـ

وذلك[١] لما حققناه[٢] في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر من أن التوفيق بين دليلهما[٣] ودليل التكايف[٤] أو الوضع[٥] المتعلقين بما يعمهما[٦]

محل نظر بل منع ، وقد تقدم توضيحه .

١) تعليل لقوله «لعدم حكومة» وقد مر بيانه .

٢) سيأتي تفصيله في آخر بحث الاشتغال ، وأفاد في وجهه في حاشية الرسائل بقوله: «فانه لايبعد أن يكون مفادها بملاحظة نظائرها نفي ما للامر العسر من الالزام وغيره من الاحكام التي تقتضي المنة رفعها عنه ، لانفي الحكم الذي ينشأ منه العسر . وعليه لايكون قاعدة العسر ناهضة على الجواز ، لان الالزام في المقام ليس الا بأمور يسيرة ، وانما العسر انما جاء من قبل امتثال التكليف بها بعد طرو الجهل والاجمال عليها ... الخ» .

٣) أي : دليل نفي الضرر والعسر، وقوله : «من أن التوفيق» بيان للموصول في قوله : «لما حققناه» .

٤) كدليل وجوب الوضوء الذي له اطلاق بالنسبة الى الضرر والحرج وغيرهما ، فاذا تردد الماء المطلق بين مائعات كثيرة يعسر الاحتياط بتكرار الوضوء بالجميع لاحراز كونه بماء مطلق ، فلاحكومة لمثل «ما جعل عليكم في الدين من حرج» على مادل على وجوب تحصيل الطهارة المائية للدخول في الصلاه ونحوها مما يشترط بها .

٥) كدليل لزوم العقد مثل «أوفوا بالعقود» .

٦) أي : بما يعم الضرر والحرج ، يعني : أن الدليل الاولي يعم الضرر والحرج ، فان وجوب الوضوء يشمل الوضوء الضرري وغيره ، وكذا دليل

هو[1] نفيهما عنهما بلسان نفيهما[2] ، فلايكون له[3] حكومة على الاحتياط العسر اذا كان[4] بحكم العقل (*) ، لعدم العسر في متعلـق التكليف ،

الحكم الوضعي، ووجه الشمول اطلاق دليل الحكم الاولي من حيث الحالات.

١) خبر «أن التوفيق» ومرجعه الى التوفيق ، كما أن مرجع ضمير «نفيهما» هو التكليف والوضع .

٢) هذا الضمير وضمير «عنهما» راجعان الى الضرر والحرج ، يعني : أن التكليف والوضع ينفيان عن الموضوع الضرري والحرجي بلسان نفي نفس الضرر والحرج ، ولذا يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، ويعبرعنه بأن الموضوع الضرري أو الحرجي لاحكم له .

٣) أي : لمادل على نفي الضرر والحرج ، ووجه عدم الحكومة ماتقدم من أن قاعدة العسر لاتجري الا فيما اذا كان متعلق الحكم عسرياً كالوضوء حال شدة البرد لبعض الاشخاص، وأما اذا لم يكن في متعلقه عسر، فلاتجري ، والمقام من هذا القبيل، اذ متعلقات التكاليف الواقعية ان كانت معلومة لنا لم يكن في امتثالها عسر أصلا ، وانما نشأ العسر من الجمع بين المحتملات والوقائع المشتبهة ، فلاموضوع لقاعدة نفي العسر هنا .

٤) أي : الاحتيـاط ، و التقييد بحكم العقـل لاخراج الاحتياط الشرعي ،

(*) لايخفى أن مقتضى مفهومه تسليم حكومة قاعدة نفي العسر على الاحتياط اذا كان بحكم الشرع، لكنه مشكل ، لعدم صلاحية القاعدة للحكومة على حكم ثبت لموضوعه بهذا العنوان كايجاب الاحتياط الشرعي في المقام ، اذ لايكون مقتضي الشيء رافعاً له كمـا قرر في محله . الا أن يمنع تشريعه بهذا العنوان العسري، فان لحكومة قاعدة نفي العسر حينئذ على ايجاب الاحتياط مجالاً بناء على امكان ايجابه شرعاً ، فتدبر .

وانما هو(١) في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم(٢) لو كان معناه(٣) نفي الحكم الناشيء من قبله العسر كما قيل(٤) لكانت قاعدة نفيه محكمة (*) على قاعدة الاحتياط، لان العسر حينئذ(٥) يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون(٦) [فيكون] منفية

فان حكومة قاعدة العسر عليه حينئذ في محله، اذ متعلق وجوب الاحتياط الشرعي ـ وهو الجمع بين المحتملات ـ عسري، وقوله: «لعدم» تعليل ل «فلايكون».

١) هذا الضمير راجع الى العسر، وضمير «محتملاته» الى التكليف.

٢) استدراك على قوله: «فلايكون له حكومة» وغرضه: أنه ـ بناء على ما اختاره الشيخ الاعظم في معنى نفي الضرر والحرج من جعلهما عنوانين لنفس الحكم، فيكون «لاضرر» من النفي البسيط ـ يتجه حكومة قاعدة نفي العسر على الاحتياط العسر، لان العسر نشأ من الاحكام الواقعية، فتنفيها القاعدة، اذ الموجب للعسر والملقي للعبد فيه هو تلك الاحكام.

٣) أي: معنى مادل على نفي الضرر والعسر.

٤) والقائل هو الشيخ الاعظم (قده) وقد تقدم توضيح كلامه.

٥) أي: حين كون معناه نفي الحكم الناشيء من قبله العسر.

٦) أي: فتكون التكاليف المجهولة منفية بنفي العسر.

(*) يمكن منع حكومة قاعدة نفي العسر على قاعدة الاحتياط حتى على مختار الشيخ أيضاً، حيث ان الجمع بين المحتملات وان كان موجباً للحرج، لكن منشأه انما هو حكم العقل من باب وجوب الاطاعة، لاحكم الشارع حتى تكون القاعدة حاكمة عليه. وعليه فلافرق في عدم حكومة القاعدة على الاحتياط بين مذهب الشيخ والمصنف (قدهما).

بنفيه .

ولا يخفى أنه على هذا[1] لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لابد من دعوى وجوبه[2] شرعاً كما أشرنا اليه[3] في بيان المقدمة

---

١) المشار اليه هو قوله: «نعم لو كان معناه ... الخ» وهذا تعريض بالشيخ (قده) حيث انه ذهب الى وجوب الاحتياط في بقية الاطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها بقاعدة نفي العسر حيث قال : «فتحصل مما ذكرنا : أن العمدة في رد الاحتياط هي ماتقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما . . . الى أن قال : ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار، لماتقرر في مسألة الاحتياط من أنه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الانيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعات الاحتياط في باقي المحتملات ... الخ» .

وحاصل التعريض: أنه لاموجب لرعاية الاحتياط في بقية الاطراف، حيث ان التكليف المعلوم اجمالا ان كان في مورد الاضطرار فلاعلم بالتكليف في غير ما اضطر اليه ، ومع عدم العلم به لاموجب للاحتياط فيه ، وسيأتي في الجزء الاتي تفصيل الكلام حول سقوط العلم الاجمالي عن التأثير و عدمه مع الاضطرار الى بعض الاطراف، فانتظر. وعليه فيتعين استكشاف وجوب الاحتياط من اهتمام الشارع بحفظ أحكامه حتى في ظرف الجهل والانسداد، والافلاوجه للاحتياط العقلي .

٢) أي : وجوب الاحتياط ، وضمير «تمامها» راجع الى الاطراف .

٣) حيث قال : «قلت: هذا انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط ، وقد

الثالثة، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع الى الاصول[1]، فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلامانع عن اجرائها عقلا مع

علم به ... الخ ».

١) هذا شروع في المطلب الثاني أعني ابطال الرجوع الى الاصل العملي في كل مسألة بخصوصها، وقد أفاد ذلك الشيخ الاعظم بقوله: « وأما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة ... فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير، والا فان كان الشك في أصل التكليف كشرب التتن أجرى البراءة، وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام، فان أمكن الاحتياط وجب، والا تخير... ثم أخذ في رده، الى أن قال: وبالجملة: فالعمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج ... الخ ».

ولكن المصنف استدل على ذلك ببيان أبسط، ومحصل ما أفاده: أن الاصول اما نافية للتكليف واما مثبتة له، أما المثبتة فلابأس بجريانها، لوجود المقتضي وعدم المانع، أما الاول، فلحكم العقل ان كان الاصل عقلياً كالاحتياط، وعموم النقل ان كان شرعياً كالاستصحاب وأما الثاني، فلان المنجز للواقعيات - سواء كان هو العلم الاجمالي، أم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، أم الاجماع، أم وجوب الاحتياط الشرعي المستكشف من العلم باهتمام الشارع بأحكامه - **لا يكون** مانعاً عن جريان الاصول المثبتة، لوضوح عدم المنافاة بين ما هو المنجز للواقعيات وبين الاصول المثبتة لها كما هو واضح. وأما

حكم العقل[1] وعموم النقل، هذا ولو قيل[2] بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، لاستلزام[3] شمول دليله لها التناقض في

الاصول النافية فسيأتي الكلام عنها.

ثم انه قد استدل على بطلان الرجوع الى الاصول المثبتة للتكليف بوجهين: أحدهما مشترك بين جميعها وهو: لزوم الحرج من العمل بها كما عرفته من عبارة شيخنا الأعظم (*)، والاخر مختص بالاستصحاب وسيأتي توضيحه.

١) يعني: مع وجود المقتضي من حكم العقل أو عموم النقل وعدم المانع لاوجه لعدم جريان الاصول المثبتة كما عرفت توضيحه.

٢) هذا هو الوجه الثاني المختص بالاستصحاب، وحاصله: أنه لايجري الاستصحاب المثبت للتكليف في أطراف العلم الاجمالي، مثلا اذا علمنا اجمالا بوجوب بعض الافعال في زمن حضور الامام عليه السلام كوجوب صلاة الجمعة والعيدين ووجوب التسبيحات الاربع مثلا في الصلوات الثلاثية والرباعية ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال وغيرها، وعلمنا اجمالا أيضاً بانتقاض بعض هذه الاحكام في زمن الغيبة، لدخل حضوره عليه السلام في بعضها، ولكن لم نعلم ذلك بعينه، فانه لامجال حينئذ لاستصحاب كل واحد من تلك الاحكام لعدم شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي، للمناقضة بين صدر الدليل وذيله، وقد تقدم في موضعين من هذا الجزء توضيح التناقض[1].

٣) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي.

(*) لكن فيه: أنه لايلزم الحرج من ذلك أصلا، لقلة موارد الاصول المثبتة فيما هو محل الكلام من الشبهات الحكمية.

(١) راجع آخر بحث الموافقة الالتزامية الصفحة ١٤٤، والادلة العقلية على حجية الخبر الصفحة ٥٢٩.

مدلوله[١]، بداهة[٢] تناقض حرمة النقض في كل منها الوجوبه[٣] في البعض، كما هو[٤] قضية «ولكن تنقضه بيقين آخر» وذلك لانه[٥] انما يلزم فيما

١) هذا الضمير وضمير «دليله» راجعان الى الاستصحاب، وضميرا «لها، منها» راجعان الى الاطراف.

٢) تعليل للتناقض بين صدر الدليل وذيله.

٣) أي: لوجوب النقض، وهو متعلق بقوله: «تناقض» وتقريب له، يعني: أن من الواضح مناقضة حرمة النقض في كل واحد من الاطراف ـ المستفاد من قوله: «لاتنقض» ـ لوجوب النقض في بعضها وهو المعلوم بالاجمال.

٤) أي: وجـوب النقض، غرضه: أن وجوب النقض هو مقتضى قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر».

٥) أي: لان التناقض انما يلزم ... الخ، وهذا تعليل لقوله: «فلامانع من اجرائها» وغرضه: اثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف حتى على القول بعدم جريانه في أطراف العلم الاجمالي من جهة التناقض المزبور، توضيحه: أن التناقض بين صدر دليله وذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كل واحد من الاطراف كما هو مقتضى صدره، لانه المناقض للحكم بوجوب النقض في بعضها وهو المعلوم بالاجمال كما هو مقتضى ذيله، وجريان الاستصحاب في كل واحد من الاطراف منوط بتحقق موضوعه ـ وهو اليقين والشك الفعليان ـ وهو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات الى كل واحد من الاطراف، ولايحصل هذا الالتفات للمجتهد الاتدريجاً كما هو واضح، والمدار في الاستصحاب على الشك الفعلي لاالتقديري، ولازم عدم الالتفات فعلا الى جميع الفروع هو عدم العلـم الاجمالي بالانتقاض، فقوله عليه السلام: «ولكـن تنقضه بيقين آخر»

اذاكان الشك في أطرافه فعلياً ، وأما اذا لم يكن كذلك[١] بل[٢] لم يكن الشك فعلا الافي بعض أطرافه ، وكان بعض أطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا كماهو[٣] حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام كمالا يخفى[٤]

أجنبي عن المقام مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كل فرع يستنبط المجتهد حكمه مورداً لصدر الدليل ـ أعني «لاتنقض» ـ فقط ، ولا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور ، للغفلة عن سائر الاطراف المانعة عن تحقق الشك الفعلي ، فاشكال التناقض غير وارد هنا .

وببيـان أوجز : أن التناقض يكون بين حرمة النقض ووجوبـه ، وهذان الحكمان كغيرهما من الاحكام منوطان بموضوعهما ، ولا موضوع للحكم الثاني ـ أعني وجوب النقض ـ لان موضوعه الشك الفعلي، وهو مفقود، لعدم الالتفات دفعة الى جميع الفروع حتى يحصل العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقـة فيهـا ، ومع الالتفات التدريجي لايحصل علم اجمالـي حتى يتحقق موضوع وجوب النقض ، فلا تناقض .

١) أي: لم يكن الشك في جميع أطراف العلم الاجمالي فعلياً، بل كان فعلياً في بعض أطرافـه ، وضمير « أطرافه » في المواضع الثلاثة راجع الى العلم الاجمالي .

٢) عطف تفسيري لـ « كذلك » .

٣) مثال للنفي وهو عدم الالتفات فعلا الى بعض الاطراف .

٤) لوضوح أن المتصدي للاستنباط غافل عن غير الحكم الذي يريد استنباطه واستخراجه من الادلة الشرعية .

فلا يكاد[١] يلزم ذلك، فان[٢] قضية «لا تنقض» ليست [ليس] حينئذ[٣] الا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه[٤] علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله[٥] من شموله له، فافهم[٦].

ومنه[٧] قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى

---

١) جواب قوله: «وأما اذا لم يكن» أي: فلا يكاد يلزم التناقض المزبور.

٢) تعليل لعدم لزوم التناقض، وقد عرفت توضيحه.

٣) أي: حين كون بعض الاطراف غير ملتفت اليه.

٤) أي: في الطرف المشكوك حين عدم الالتفات الى غيره.

٥) أي: دليل الاستصحاب، و«من شموله» متعلق بـ «يلزم» وضمير «له» راجع الى الطرف غير الملتفت اليه، يعني: حتى يلزم التناقض من شمول دليل الاستصحاب للطرف غير الملتفت اليه.

٦) لعله اشارة الى: أن فرض الغفلة عن بعض الاطراف الموجب لجريان الاستصحاب في المقام ينافي ما جعله المصنف مقدمة أولى لدليل الانسداد من دعوى العلم الاجمالي بالتكاليف الفعلية في الشريعة المقدسة. هذا تمام الكلام حول الاصول المثبتة.

٧) أي: ومن عدم العلم الاجمالي بالانتقاض لاجل الغفلة والذهول عن بعض الاطراف ظهر... وحاصل مرامه: أنه لامانع من جريان الاصول النافية للتكليف أيضاً، لعدم لزوم محذور التناقض لاجل الغفلة عن بعض الاطراف كما تقدم، فحكم العقل بجريان الاصل العقلي، وعموم النقل بالنسبة الى الاصل الشرعي باق على حاله. وتوضيحه: أن المانع من جريان الاصول النافية أحد أمور: اما العلم الاجمالي بثبوت التكاليف، واما الاجماع على وجوب الاحتياط في

الاصول النافية أيضاً[١]، وأنه[٢] لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا[٣] أو شرعاً من اجرائها[٤]، ولا مانع

الجملة، واما العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بايجابه الاحتياط، وشيء من هذه الامور لا يصلح للمانعية.

أما الاول، فلانحلاله بالعلم أو العلمي أو الاصول المثبتة التي قد عرفت عدم المانع من جريانها، ومع الانحلال لا مانع من جريان الاصول النافية في أطرافه.

وأما الاخيران، فلتوقف مانعيتهما على عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير، اذ المتيقن من الاجماع على وجوب الاحتياط، أو استكشافه من العلم باهتمام الشارع بالاحكام الشرعية هو صورة عدم ثبوت مقدار معتد به من التكاليف، وأما مع ثبوته وان لم يكن مساوياً للمعلوم بالاجمال، فلا يثبت اجماع على وجوب الاحتياط في غيره، ولا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف ليستكشف به وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك المقدار المعلوم. وعليه فلا مانع حينئذ من جريان الاصول النافية لا شرعاً كالاجماع ولا عقلا كالعلم الاجمالي، فظهر عدم بطلان الرجوع الى الاصول النافية، وقد كانت تمامية المقدمة الرابعة متوقفة على بطلانه.

١) أي: كما في الاصول المثبتة.

٢) الضمير للشأن، وهذا بيان لوجه الانقداح.

٣) كالعلم الاجمالي، والمانع الشرعي كالاجماع.

٤) أي: اجراء الاصول النافية، وضمير «لها» راجع الى الاطراف.

كذلك[1] لو كانت[2] موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي[3] بمقدار[4]

---

١) أي : عقلا أو شرعاً .

٢) غرضه : أن عدم المانع العقلي أو الشرعي من اجراء الاصول النافية موقوف على عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير بثبوت مقدار من التكاليف بالعلم التفصيلي الحاصل من الاخبار المتواترة والضرورة والاجماع القطعي بضميمة الاصول المثبتة ، أو انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالامارات المعتبرة مع الاصول المثبتة ، اذ مع انحلال العلم الاجمالي الكبير لايبقى علم اجمالي حتى يلزم من جريان الاصول النافية في باقي أطرافه محذور عقلي وهو المخالفة القطعية الكثيرة، أوشرعي وهو مخالفة الاجماع على وجوب الاحتياط، اذ مع الانحلال المزبور لايثبت اجماع حتى تحرم مخالفته . كما لاسبيل حينئذ الى العلم باهتمام الشارع بالتكاليف حتى يستكشف به وجوب الاحتياط شرعاً .

٣) المراد به هنا : العلمي الوافي ببعض الاحكام بحيث لايؤثر في انحلال العلم الاجمالي بالاحكام الا بعد ضم مايثبت بالاصول المثبتة اليه، وعليه فلايتوهم منافاة قوله : « أونهض عليه علمي » لما ذكره في المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم والعلمي، وجه عدم المنافاة : أن المقصود بانسداد باب العلمي في تلك المقدمة هو العلمي الوافي بمعظم الاحكام بحيث لايلزم من اجراء البراءة في الموارد الباقية محذور المخالفة القطعية ، بخلاف العلمي هنا، فان المقصود به ـ كما عرفت ـ وفاؤه بمعظم الاحكام بضميمة الاصول المثبتة ، لابمجرده .

٤) خبر قوله : «كانت» .

المعلوم اجمالا (*) بل بمقدار[١] لم يكن معه[٢] مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن[٣]

١) عطف على « بمقدار » واضراب عن اعتبار كون موارد الاصول المثبتة للتكليف بمقدار أطراف العلم الاجمالي في انتفاء المانع العقلي أو الشرعي عن اجراء الاصول النافية ، ويريد بهذا الاضراب : أنه لامانع عقلا أو شرعا عن اجراء الاصول النافية حتى لو لم تكن موارد الاصول المثبتة بمقدار أطراف العلم الاجمالي أيضاً بأن كانت أقل منها بحيث لم يكن مع هذا المقدار الاقل مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط، فالمناط في انتفاء المانع عن اجراء الاصول النافية هو عدم استكشاف ايجاب الاحتياط ، لاعدم كون المعلوم بمقدار جميع الاطراف .

وبعبارة أخرى: أن اجراء الاصول النافية وعدم وجوب الاحتياط قد يكون لاجل انحلال العلم الاجمالي بالظفر بمقدار جميع الاطراف المعلوم بالاجمال علماً أو علمياً مع الاصول المثبتة ، وقد يكون لاجل قيام الامارات والاصول على أكثر أطراف المعلوم بالاجمال ، كما اذا فرضنا أن أطرافه عشرة واستفيد حكم ثمانية منها بالامارات المعتبرة والاصول المثبتة ولم يعلم حكم الطرفين الباقيين، فانه لامانع من اجراء الاصول النافية للتكليف بالنسبة اليهما، ولايمكن استكشاف ايجاب الاحتياط فيهما من الاجماع أو العلم باهتمام الشارع .

٢) أي : مع هذا المقدار غير الوافي بجميع الاطراف .

٣) أي : وان لم يكن هذا المقدار المعلوم بمقدار جميع الأطراف ، بل

(*) لكن دعوى الانحلال تنافي أيضاً ما أفاده في دفع محذور المناقضة من الغفلة عن العلم الاجمالي حين استنباط الاحكام، اذ الانحلال فرع الالتفات الى العلم كما لايخفى .

بذاك [بذلك] المقدار (*) ، ومن الواضح أنه يختلف[1] باختلاف الاشخاص والاحوال.

وقد ظهر بذلك[2]: أن العلم الاجمالي بالتكليف ربما ينحل ببركة

كان وافياً بمعظم الاطراف .

١) أي : أن ذلك المقدار يختلف باختلاف الاشخاص ، فان بعضاً يختار اعتبار الخبر الصحيح الاعلائي ، وآخر يختار ما هو أوسع من ذلك ، فعلى الاول يكون المقدار الثابت من الاحكام أقل من المقدار الثابت بغير الخبر الصحيح الاعلائي كخبر الموثوق الصدور مثلا ، وكذا يختلف باختلاف الاحوال، فانه يمكن أن يبني المجتهد في أول استنباطه على حجية الخبر الصحيح فقط وفي حال شيخوخته وتضلعه على اعتبار خبر الثقة مثلا ، لكثرة البحث والممارسة في الادلة ، أو بالعكس ، فان المجتهد قد يتبدل نظره في كل دورة يراجع المسائل، وقد يؤيد نظره السابق بوجه جديد أدق من الوجه الذي استند اليه سابقاً ، وهكذا ...

٢) أي : بما ذكره بقوله : «لو كانت موارد الاصول المثبتة ... الى قوله بمقدار المعلوم بالاجمال » وغرضه : أنه اذا كان المقدار الثابت من الاحكام

(*) لكن هذا مبني على مختاره من سقوط العلم الاجمالي عن التأثير بأدلة نفي الحرج ، خلافاً للشيخ القائل بعدم سقوطه عن التأثير بها، فانه بعد سقوطه عن التأثير بأدلة الحرج يكون المانع عن جريان الاصول النافية منحصراً في الاجماع والعلم بالاهتمام ، والمفروض ارتفاعهما بثبوت مقدار من التكاليف بحيث يمنع عن استكشاف ايجاب الشارع الاحتياط بهما وان لم يكن بمقدار المعلوم بالاجمال .

جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة[١]، فلاموجب حينئذ[٢] للاحتياط عقلا ولاشرعاً أصلا، كما لايخفى. كما ظهر أنه لولم ينحل بذلك[٣] كان خصوص موارد الاصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم

ـ بالاصول المثبتة وغيرها ـ بمقدار المعلوم بالاجمال انحل العلم الاجمالي.

١) وهي مانهض عليه علم أو علمي.

٢) أي: حين انحلال العلم الاجمالي لاموجب للاحتياط لاعقلا ولاشرعاً، أما الاحتياط عقلا، فلان موجبه هو العلم الاجمالي، والمفروض انحلاله، وأما الاحتياط شرعاً، فلانه مع ثبوت هذا المقدار من الاحكام لااجماع على الاحتياط، ولا علم باهتمام الشارع يحرز به وجوبه شرعاً.

٣) يعني: كما ظهر مما تقدم في أول المقدمة الرابعة في قوله: «وأما فيما لايوجب فمحل نظر بل منع .. الخ» أنه لو لم ينحل العلم الاجمالي بالاصول المثبتة وتلك الضميمة، كان خصوص موارد الاصول النافية ..الخ.

وبالجملة: ففي صورة عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى حجية العلم الاجمالي في موارد الاصول النافية. أما الاصول المثبتة فهي موافقة لقاعدة الاحتياط.

ولا يخفى أن هذا تعريض بالمشهور القائلين بأن نتيجة مقدمات الانسداد وجوب العمل بالظن وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات، وحاصل التعريض: أنه لو لم ينحل العلم الاجمالي يجب الاحتياط عقلا، ولايرفع اليد عنه الا بمقدار يرفع اختلال النظام أو العسر، فان الضرورات تتقدر بقدرها، فان ارتفع الاختلال أو العسر بترك الاحتياط في بعض الموهومات اقتصر على ذلك، فلا وجه لترك الاحتياط في البعض الاخر من الموهومات فضلا عن تمام

التكليف(١) [مظنونات التكليف] محلا(٢) للاحتياط فعلا ، ويرفع اليد عنه فيها(٣) كلا أو بعضاً بمقدار(٤) رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت(٥)

المشكوكات .

وبالجملة: فالمدار رفع العسر ، وعليه فلابد في موارد الاصول النافية من الاحتياط وان كان احتمال التكليف فيها موهوماً جداً فضلا عن كون التكليف فيها مشكوكاً أو مظنوناً، ولايرتفع الاحتياط في شيء منها الا بمقدارالاختلال أو العسر .

١) المراد به موهومات التكليف ،كما اذا ظن بعدم وجوب السورة في الصلاة مثلا من أمارة ، فانه ملازم لوجوبها الموهوم أي المرجوح . وما أفاده اشارة الى: أنه اذا لم ينحل العلم الاجمالي وجب الاحتياط في جميع الموارد التي يحتمل فيها التكليف ولو بالاحتمال الموهوم بحيث كان عدم التكليف الالزامي فيها مظنوناً ، فضلا عما اذا كان مشكوك التكليف أو مظنونه.

هذا بناء على كون النسخة «عدم التكليف» كما هو الاصح ، وفي بعض النسخ « مظنونات التكليف » ولكن الظاهر سقوط كلمة «عدم» ليناسب الاتيان بكلمة «ولو» للاشارة الى الفرد الخفي من وجوب الاحتياط مطلقاً ، فان الظن أقوى الاحتمالات ، فلاحاجة الى بيان وجوب الاحتياط في المظنونات بكلمة « لو » .

٢) خبر «كان» وقوله : « فعلا » أي : حين عدم الانحلال .

٣) أي : في موارد الاصول النافية ، وضمير « عنه » راجع الى الاحتياط.

٤) متعلق بـ«ويرفع اليد» وبيان لـ« كلا أو بعضاً » .

٥) في أول تفصيل المقدمة الرابعة بقوله : «فهي بالنسبة ... الخ» .

لامحتملات[1] التكليف مطلقاً .

وأما الرجوع[2] الى فتوى العالم ، فلايكاد يجوز ،

---

١) معطوف على«خصوص موارد الاصول النافية» يعني: أنمحل الاحتياط ـ حين عدم انحلال العلم الاجمالي ـ هوخصوص موارد الاصول النافية لاجميع محتملات التكليف مطلقاً يعني حتى في موارد الاصول المثبتة له، كما أنرفع اليد عن الاحتياط في هذه الموارد ـ أعني المثبتة ـ انما هو بمقدار رفع العسر والاختلال، ولو فرض تحققه بترك الاحتياط رأساً تركناه، وعليه فلانلتزم برفع اليد عن الاحتياط في خصوص موهومات التكليف أو مشكوكانه ، والعمل به في مظنوناته كما نسب الى المشهور.

وبالجملة : ففي فرض عدم الانحلال يكون خصوص موارد الاصول النافية محلا للاحتياط ، والمناط في رفع اليد عنه حينئذ هو لزوم العسر أو اختلال النظام ، فلو لم يرفع العسر أو الاختلال الا بترك الاحتياط رأساً تركنا العمل به مطلقاً يعني حتى في مظنونات التكليف ، كما أنه لو ارتفع العسر أو الاختلال برفع اليد عنه في بعض الموارد تركنا العمل به كذلك وعملنا به في الباقي وان كان مشكوك التكليف أو موهومه .

٢) هذا هو المطلب الثالث والاخير الذي تعرض له في شرح المقدمة الرابعة ولابد من ابطالها أيضاً ، وقد نبه عليه شيخنا الاعظم بقوله: «وأمارجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين ... الخ » .

وحاصل ما أفاده المصنف : أن رجوع الانسدادي الى المجتهدالانفتاحي باطل ، اذ رجوعه الى الانفتاحي تقليد له ، وهو من باب رجوع الجاهل الى

ضرورة أنه[1] لايجوز الا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه اليه بنظره[2] الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل؟

وأمـا المقدمة الخامسة، فلاستقلال العقل بها، وأنه[3] لايجوز

العالم، وليس المقام منه حتى يشمله دليل جواز التقليد، ضرورة أن الانسدادي يعتقد بخطأ الانفتاحي، وأن مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحي جاهل بنظر الانسدادي، وليس رجوعه اليه من رجوع الجاهل الى العالم حتى يشمله دليله، بل من رجوع الفاضل الى الجاهل، فيبطل رجوع الانسدادي اليه.

١) أي: أن الرجوع الى العالم لايجوز الا للجاهل.

٢) أي: فهل يكون رجوع الانسدادي الى من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي الا من رجوع الفاضل الى الجاهل؟ فالاستفهام للانكار، يعني: لايكون رجوعه اليه الا من باب رجوع الفاضل الى الجاهل.

٣) عطف تفسيري لقوله: «فلاستقلال» وغرضه: أن المقدمـة الخامسة ـ وهي لزوم الاطاعة الظنية عند عدم التمكن من الاطاعة العلمية ـ مسلمة، لانه مما يستقل به العقل، اذ لو لم تلزم الاطاعة الظنية حينئذ بأن جاز التنزل الـى الاطاعة الاحتمالية مع التمكن من الظنية لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا. توضيح ذلك: أن مراتب الاطاعة أربع:

الاولى: العلمية التفصيلية، وفقدانها في المقام معلوم، اذ المفروض انسداد باب العلم بالاحكام.

الثانية: العلمية الاجمالية المعبر عنها بالاحتياط، وفقدانها أيضاً واضح، لعدم امكانه أو عدم وجوبه كما مر مراراً.

التنزل - بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أو عدم و جوبهـا - الا الى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية ، لبداهة[١] مرجوحيتهما بالاضافة اليها ، وقبح[٢] ترجيح المرجوح على الراجح ، لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع[٣] دوران الامر بين الظنية

الثالثة : الظنية ، وهي أن يأتي المكلف بما يظن أنه المكلف به .

الرابعة : الاطاعة الاحتمالية مـن الشكية والوهمية ، وهي التي لاتوجب شيئاً من العلم أو الظن بامتثال التكليف. ومن المعلوم أنه بعد فقدان المرتبتين الاولين تصل النوبة الى المرتبة الثالثة وهي الاطاعة الظنية دون الاحتمالية ، لمرجوحيتها بالنسبة الـى الامتثال الظني ، فتقديمهـا عليه قبيح ، لانه ترجيح المرجوح على الراجح (*)، هذا. وقد تعرض شيخنا الاعظم قدس سره لبيان هذه المراتب الاربع بعد ذكرهذه المقدمة بقوله: «توضيح ذلك: أنه اذا وجب عقلا أو شرعاً التعرض لامتثال الحكم الشرعي، فله مراتب أربع... الى أن قال: وهذه المراتب مرتبة لايجوز بحكم العقل العدول عن سابقه الى لاحقه الامع تعذرها ... الخ » .

١) تعليل لقوله: «لايجوز التنزل» وقد عرفت توضيحه، وضمير «مرجوحيتهما» راجع الى الاطاعة الشكية والوهمية ، وضمير « اليها » الى الاطاعة الظنية .

٢) بالجر عطف على «بداهة» أي : ولقبح ترجيح المرجوح .

٣) يعني : وعدم دوران الامر ، فالاولى تبديل « مع » بـ «وعدم» ليكون

(*) لايخفى أن هذا الامتثال الظني يكون من التبعيض في الاحتياط، فليس العمل بالظن لانه حجة ، بل هو من باب الاحتياط .

والشكية والوهمية من جهة(١) ما أوردناه على المقدمة الاولى من

معطوفاً على «عدم وصول» . وكيف كان فتوضيح ما استدركه بقوله : « لكنك عرفت » على أفاده ـ من المراتب الاربع للاطاعة ، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، وتعين الامتثال الظني بعد تعذر الاطاعة العلمية أو عدم وجوبها ـ هو : أنه لاتصل النوبة الى الاطاعة الاحتمالية من الشكية والوهمية ـ وهي المرتبة الرابعة من المراتب الاربع المتقدمة ـ حتى يدور الامر بينها وبين المرتبة الثالثة وهي الاطاعة الظنية، لتقدم الظنية على غيرها ، وذلك لان وصول الامر اليها منوط بعدم انحلال العلم الاجمالي الكبير أعني العلم الاجمالي بوجود التكاليف الالزامية بين الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة حتى يكون ـ بسبب عدم انحلاله ـ مقتضياً للاحتياط التام، لكن لما لم يكن الاحتياط التام ممكناً أو لم يكن واجباً يرفع اليد عنه بالاقتصار على الاحتياط في بعض الاطراف، فيدور الامر ـ في الامتثال ـ بين الاطراف المظنونة وبين المشكوكة والموهومة ليقال : لاتصل النوبة الى الاطراف المشكوكة والموهومة مادامت المظنونة موجودة، لانه اذا وصلت النوبة اليها وقدمت على المظنونة لزم ترجيح المرجوح على الراجح .

وأما بناء على انحلال العلم الاجمالي الكبير بسبب العلم اجمالا بصدور روايات كاشفة عن أحكام الزامية موجودة في الكتب المعتبرة، فلا مجال للاطراف الاحتمالية، اذ لاتصل النوبة اليها، بل يجب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الثاني أي الصغير ، ولا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط ، لعدم لزوم عسر منه فضلا عن اختلال النظام .

١) تعليل لقوله : «عدم وصول النوبة ... الخ» .

انحلال العلـم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة، وقضيتـه [وقضية] الاحتياط بالالتزام[بالالزام] عملاً[1] بما فيها من التكاليف، ولا بأس به[2] حيث لايلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام. وما أوردناه[3] على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول

١) قيد ا «الالتزام» يعني: أن مقتضى الانحلال هو الاحتياط بالالتزام بالعمل بما فيها من التكاليف. وقد تحصل مما ذكرنا: أن الامر لاينتهي الى الدوران بين الاطاعة الظنية والشكية والوهمية بعدما عرفت من بطلان المقدمة الاولـى بسبب انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، وأن مقتضى انحلاله به هو الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الصغير، وأطرافه هي الأخبار ولو كان احتمال التكليف فيها موهوماً، ولامانع حينئذ من الرجوع الى الاصول النافية في غير مورد الاخبار ولو كان التكليف فيها مظنوناً. وقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبية عن المقام، اذ موردها دوران الامر بين الاخذ بالمرجوح والاخذ بالراجح بحيث لايمكن الجمع بينهما، فيقع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أنه بعد فرض انحلال العلـم الاجمالي الكبير بالعلم اجمالا بصدور روايـات متضمنة لاحكامه تعالى لادوران أصلا، اذ المتعين هو الاحتياط في خصـوص الأخبار دون سائر الامارات ولو أفادت الظن بالتكليف.

٢) أي: بالاحتياط التام في أطراف العلم الاجمالي الصغير وهي الاخبار كما تقدم في بيان المقدمة الاولى، وضمير «منه» راجع الى الاحتياط التام.

٣) معطوف على «وما أوردناه على المقدمة الاولى» وتوضيحه: أن الدوران بين الاطاعة الظنية وما دونها موقوف على تمامية المقدمات، والمفروض عدم تماميتها، لما عرفت من بطلان الاولى بالانحلال، وبطلان المقدمة الرابعـة،

مطلقاً ولو كانت نافية ، لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة وما علم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار[1] معلوم [المعلوم] بالاجمال ، والا[2] فالى الاصول المثبتة وحدها ، وحينئذ[3] كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة

لما تقدم من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً من المثبتة والنافية ، لوجود المقتضي له من حكم العقل ان كانت عقلية ، وعموم النقل ان كانت شرعية ، وعدم المانع منه على تقدير انحلال العلم الاجمالي بالاصول المثبتة ، والعلم التفصيلي أو العلمي ، كما اذا كان ذلك المقدار الثابت من الاحكام بهما بمقدار المعلوم بالاجمال. وعلى تقدير عدم انحلاله بذلك تجري الاصول المثبتة فقط، ويجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي في موارد الاصول النافية ، فان كان الاحتياط في جميعها موجباً للعسر ، فيؤخذ به في المظنونات ، ويرفع اليد عنه في غيرها لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح كما تقدم ذلك .

١) خبر «كان» وقوله : «ما علم» معطوف على «التكليف» ، وقوله : «منه» بيان للموصول في «ماعلم» المراد به التكليف ، وضميرا «منه ، عليه» راجعان الى التكليف، وقوله : «نهض» معطوف على «علم» أي : ما علم أو مانهض.

٢) أي : وان لم يكن المقدار الثابت من الاحكام بالاصول المثبتة وغيرها بمقدار المعلوم بالاجمال ، جاز الرجوع الى الاصول المثبتة فقط ، ويرجع في موارد الاصول النافية الى الاحتياط ، فيجب الاحتياط في جميعها ان لم يكن مستلزماً للحرج ، والا رفع اليد عنه بمقدار رفع الحرج ، ووجب في الباقي، ومن المعلوم تعين الاحتياط حينئذ في المظنونات ، وعدم وصول النوبة الى المشكوكات والموهومات ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

٣) أي : وحين الرجوع الى الاصول المثبتة فقط كان ... الخ .

العقـل ، وترجيح[١] مظنونات التكليف فيها على غيرها ولو بعـد استكشاف[٢] وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعـد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أوعقلا[٣]على ماعرفت تفصيله ،هذا هوالتحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق ،فافهم وتدبر .

---

١) معطوف على «حكومة العقل» وضمير«فيها» راجع الى «مواردالاصول النافية» وضمير «غيرها» الى «مظنونات التكاليف» وقوله: «ولو بعد» قيد لقوله: «ترجيح» و«بعد عدم» قيد لقوله : «في الجملة» .

٢) غرضه : أنه بناء على سقوط العلم الاجمالي عنالتأثير ـ لاجل الاختلال أو العسر ـ يكفي في ثبوت الاحتياط استكشافه شرعاً مـن الاجماع أو العلم بالاهتمام ، وعلى كل حال يتعين جعـل مورد الاحتياط خصوص المظنونات ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

٣) أما الاول فلادلة نفي الحرج ، وأما الثاني فللزوم الاختلال .

ثم ان المتحصل مما أفاده المصنف (قده) في دليل الانسداد : عدم تمامية المقدمة الاولىوهو العلم الاجمالي، لانحلاله، ووجوب الاحتياط فيخصوص الاخبار، وعلى تقدير تماميتها وعدم انحلاله فان كانالمقدار الثابت بالاصول المثبتة والعلم التفصيلي والعلمي بمقدار المعلوم بالاجمال جرت الاصولمطلقاً سواء كانت مثبتة أم نافية ، لوجود المقتضي وعدم المانع كما تقدم، وانلميكن بذلك المقدارجرتالاصولالمثبتة فقط، وكانت الاصولالنافية مورداً للاحتياط العقلي ان لميسقط العلم الاجمالي عنالتأثير لاجل دليلالحرج، والافللاحتياط الشرعي المستكشف بالاجماع أو العلم بالاهتمام .

. . . .

وبالجملة : فعلى تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي تكون نتيجة المقدمات لزوم الاحتياط التام في خصوص موارد الاصول النافية ان لم يلزم منه حرج ، وان لزم منه حرج تعين التبعيض في الاحتياط وجعل مورده خصوص المظنونات، والله تعالى هو الهادي للصواب .

فصل

هل قضية المقدمات[1] – على تقدير سلامتها – هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما؟ أقوال

الظن بالطريق والظن بالواقع

١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن بالواقع، أم حجية الظن بطريقية شيىء الى الواقع، أم حجية الظن بكليهما ، وتوضيحه : أنه وقع الخلاف في أن نتيجة المقدمات – بعد فرض تماميتها – هل هي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق ، فلا يجب العمل بخبر العدل الواحد المظنون اعتباره الدال على حرمة شيىء أو وجوبه ان لم يحصل الظن بنفس الحرمة أوالوجوب، أم حجية الظن بالطريق فيجب العمل بالخبر المزبور وان لم يحصل الظن بالحرمة أوالوجوب، وبالقرعة اذا لم يفد الظن ولكن ظن باعتبارها ، أم حجية كليهما ، فيجب العمل بالخبر اذا حصل الظن بأحد الامرين على سبيل منع الخلو اما باعتباره أو بمضمونه، فيه أقوال ثلاثة :

والتحقيق أن يقال : انه لاشبهة[1] في أن هم العقل على [في] كل

الاول : ماذهب اليه جمع من المحققين ومنهم الشيخ والمصنف(قدهما) وهو حجية الظن بكل من الواقع والطريق، وسيأتي وجهه .

الثاني : حجية الظن بالواقع فقط .

الثالث : حجية الظن بالطريق دون الواقع . هذا وقد عقد شيخنا الاعظم أول تنبيهات الانسداد للبحث عنه ، فقال : « أنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للاحكام المجهولة ، فاعلم : أنه لافرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من أمارة الظن بحجية أمر لايفيد الظن كالقرعة مثلا ... الى أن قال: وقد خالف في هذا التعميم فريقان ... الخ » .

١) هذا شروع في الاستدلال على مااختاره من أن مقتضى المقدمات حجية الظن بكليهما، وتوضيحه: أن هناك مقدمتين تنتجان حجية الظن بكل من الواقع والطريق .

الاولى : أنه لاريب في أن هم العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان سواء في حال انفتاح باب العلم أم انسداده هو تحصيل ما يؤمنه من تبعات التكاليف وعقوباتها المترتبة على مخالفتها .

الثانية: مركبة من صغرى وكبرى، أما الكبرى فقد أشار اليها مجملا بقوله: «كما لاشبهة في استقلاله» ثم فصلها بقوله : «وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً ... الخ» وحاصله : أن تعيين ذلك المؤمن وتمييزه أيضاً يكون بنظر العقل ان لم يعينه الشارع وأوكله اليه . وأما الصغرى فقد أشار اليها بقوله : « وأن

حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة من[١] العقوبة على مخالفتها، كما لاشبهة[٢] في استقلاله في تعيين ماهو المؤمن منها، وفي[٣] أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به

المؤمن في حال الانفتاح ... الخ » وتوضيحها : أن كل مايكون مؤمناً في حال الانفتاح يقوم الظن مقامه حال الانسداد، ومن المعلوم أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان الواقع الحقيقي أو الجعلي ـ أي ما أدى اليه الطريق المعتبر شرعاً كخبر الثقة ـ ففي حال الانسداد يقوم الظن بالمكلف به الواقعي والجعلي مقام القطع بهما .

ومقتضى هاتين المقدمتين هو اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أم بالطريق (*) .

١) بيان لـ « تبعة » ومتعلق بـ « الامن » وضمير « مخالفتها » راجع الى التكاليف .

٢) اشارة الى اجمال الكبرى من المقدمة الثانية، وقد عرفت توضيحه، وضمير «استقلاله» راجع الى العقل .

٣) عطف على «في استقلاله» وبيان له .

(*) لكن ينبغي تقييد اعتبار الظن بالطريق بما اذا لم يكن منافياً للظن بالواقع، كما اذا ظن بطريقية شيء قام على عدم وجوب فعل مع الظن بوجوبه، أو على عدم حرمته مع الظن بحرمته ، أو على حرمته مع الظن بوجوبه ، اذ لايحكم العقل حينئذ بحجية الظن بالطريق، فمؤمنية الظن بالطريق منوطة بعدم مخالفة الظن بالواقع له ، ويختص ذلك بما اذا لم يكن الظن بالواقع مخالفاً لما أدى اليه مظنون الطريقية .

مؤمناً حال الانسداد جزماً، وأن المؤمن[١] في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك[٢] [هو] لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق[٣] العلم، وهو[٤] طريق شرعاً وعقلا، أو باتيانه[٥] الجعلي، وذلك لان[٦] العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بماهو

١) اشارة الى صغرى المقدمة الثانية، وقد تقدم توضيحه.

٢) أي: بما هو مكلف به واقعي.

٣) بفتح اللام وهو معطوف على قوله: «معلوم ومؤدى» وغرضه الاشارة الى فساد توهم أن المعتبر هو الظن بالواقع لا من حيث هو، بل من حيث كونه مؤدى الطريق كما ينسب الى صاحب الحاشية وسيأتي بيانه.

٤) الواو للحال، والضمير راجع الى العلم، وغرضه: اثبات عدم تقيد الواقع بالعلم بما حاصله: أن العلم ليس الا طريقاً محضاً الى الواقع ومرآة له فلا يمكن تقييد المتعلق به بحيث يكون العلم موضوعاً له، لاستلزامه للدور كما تقدم في مبحث القطع، فالواجب مثلا في الصلاة هو السورة، لا السورة المعلوم وجوبها. وحق العبارة أن تكون هكذا: «لانه طريق» وقد اتضح المقصود منه.

٥) معطوف على «باتيان» والضمير راجع الى المكلف به، فالجعلي صفة للضمير، وهو ضعيف من حيث الصناعة وان قيل بوروده في قوله: «اللهم صل عليه الرؤوف الرحيم» بجر الوصف.

٦) بيان لما ذكره بقوله: «وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع... الخ» ولا يخفى أنه لم يذكر في هذا البيان أكثر مما ذكره بقوله: «وأن المؤمن

هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرء للذمة قطعاً، كيف[١]؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل احداثاً وامضاء اثباتاً ونفياً[٢]. ولا يخفى أن قضية ذلك[٣] هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ لتوهم الاختصاص[٤] بالظن بالواقع الا توهم أنه قضية

في حال الانفتاح» الا أنه أبدل «المؤمن» بـ«المبرء للذمة» وأسقط القطع باتيان الواقع الجعلي، ولا بأس به بعد كون ما أفاده في قوله «وذلك» تكراراً لما ذكره قبيل هذا.

١) أي: كيف يكون الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو مؤدى الطريق ـ أي بوصف أنه متعلق العلم ـ مبرئاً للذمة لا بما هو هو ومحض أنه الواقع؟ مع أن القطع طريق محض ... الخ.

٢) كما تقدم في أول الكتاب، فلاحظ.

٣) أي: أن مقتضى مؤمنية القطع بالواقع الحقيقي والجعلي هو التنزل الى الظن بعد وضوح أنه في حال الانسداد قائم مقام القطع، سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

٤) هذا شروع في بيان وجه القول باختصاص الحجية الثابتة بدليل الانسداد بالظن بالواقع، وعدم شموله للظن بالطريق، وحاصله: أن مصب المقدمات لما كان خصوص الفروع، فمقتضى ذلك اختصاص نتيجتها ـ وهي اعتبار الظن ـ بنفس الحكم الشرعي الفرعي كالوجوب والاستحباب مثلا، دون الظن بطريقية مثل خبر العدل الى الواقع، اذ مفاد المقدمات أجنبي عنه، ومعه لا موجب للتنزل

[أن قضيته] اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم[١] انسداد باب العلم في الاصول (*)، وعدم الجاء في التنزل الى الظن فيها[٢]، والغفلة[٣] عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل [يحصل] الامن من عقوبة التكاليف وان كان باب العلم في

من تحصيل العلم باعتبار الطريق الى الظن به بمجرد انسداد باب العلم بالاحكام الفرعية مع انفتاحه في المسائل الاصولية.

قال شيخنا الاعظم في عد الاقوال: «الثاني مقابل هذا وهو من يرى أن المقدمات المذكورة لاتثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية... الى أن قال: لجريانها ـ أي المقدمات ـ في المسائل الفرعية دون الاصولية» ثم نقل الاستدلال عليه في التنبيه الثالث، فراجع.

١) هذا وجه اختصاص مصب المقدمات بالفروع، وقد عرفته آنفاً.

٢) أي: في الاصول.

٣) معطوف على «توهم» وهو جواب عن توهم القول باختصاص حجية الظن بالواقع، وتوضيحه: أن الغرض من جريان المقدمات في الفروع هو حجية الظن في مقام تفريغ الذمة وتحصيل الامن من العقوبة المترتبة على مخالفة التكاليف، ومن المعلوم أنه لافرق حينئذ بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق.

(*) لايخفى أنه ـ بناء على عدم انسداد باب العلم في الاصول ـ لاوجه للاكتفاء بالظن، اذ هو ظن بالفراغ مع أنه لاموجب له، فيكون المقصود من المقدمة الثانية هو انسداد باب العلم فقط دون العلمي، فالظن بالتكاليف حال الانسداد قائم مقام العلم بها، ولا يفيد دليل الانسداد اعتبار الظن بالطريق أصلا.

غالب[1] الاصول مفتوحاً (*)، وذلك[2] لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك[3] بين الظنين .

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان :

أحدهما : مـا أفاده بعض الفحول [4] وتبعه في الفصول ، قال

١) المراد بغالب الاصول ماعـدا الطرق الشرعية كخبر الواحـد والشهرة الفتوائية، حيث ان باب العلم فيها منسد، اذ لو كان باب العلم فيها أيضاً مفتوحاً لكان باب العلمي في الفروع مفتوحاً ، ولما تمت مقدمات الانسداد ، اذ منهـا ـ كما تقدم ـ انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام الشرعية .

٢) تعليل لقوله: «موجب لكفاية الظن بالطريق»، يعني: أن الوجه في كون جريان المقدمات في الفروع موجباً لكفاية الظن بالطريق هـو وحدة المناط في الموردين أعني الفروع والاصول وهو تحصيل الامن من العقوبة، لتساوي الظنين فيهما فيما هو هم العقل من تحصيل المؤمن والخروج عن عهدة التكليف.

٣) أي : في مقام يحصل الامن من العقوبة .

٤) وهـو ـ كما في حاشية المحقق الاشتياني وغيرهـا ـ المحقق المدقق الشيخ أسـد الله الشوشتري ، وتبعه في ذلك تلميذاه المحققان صاحبا الحاشية والفصول، قال في أوثق الوسائل: «وقد اختار الثاني ـ أي افادة مقدمات الانسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق ـ صاحب الهداية والفصول ، وسبقهمـا الشيخ أسد الله التستري ، وهو لايقدح فيما ذكره في الفصول من أنه لم يسبقه الى ما

(*) لكن قد عرفت أنه مع انفتاح باب العلم في الاصول لاوجه للاكتفاء بالظن فيها ، لكونه اطاعة ظنية مع التمكن من الاطاعة العلمية .

. . . .

اختاره أحد ، لانه مع أخيه الفاضل البارع صاحب الهداية من تلامذة الشيخ المذكور ، ولا غرو في نسبة التلميذ مطالب شيخه الى نفسه كما جرى ديدنهم عليه في أمثال هذا الزمان » .

أقول : الذي ظفرنا عليه من عبارة المحقق الشوشتري في آخر كتابه كشف القناع وان كان ظاهراً فيما نسب اليه من حجية الظن بالطريق لكنه لم يبرهن عليه، ولعله أقام الدليل عليه في موضع آخر ، قال (قده) : « وأما الاستناد الى قضية انسداد باب العلم ، فباطل هنا من وجوه ... الى أن قال: رابعها : أنه وان اشتهر في هذه الاعصار القول بحجية كل ظن مطلقاً الا ما خرج بالدليل كالقياس - كما عليه جماعة منهم - والقول بالاقتصار على الظنون المخصوصة الثابتة الحجية بأدلة خاصة كما عليه آخرون ، الا أن الحق الحقيق بالاتباع والتحقيق هو فساد القولين معاً ، وأن انسداد باب العلم لايقتضي الاجواز العمل بالظن في طريق الوصول الى الادلة السمعية المقررة واستنباط الاحكام منها، فالمتواتر منها وما في حكمه يعمل بالظن مطلقاً في طريق الوصول الى معناه ... الخ » هذا.

وقد حكى المحقق الاشتياني في بحث الاجماع المنقول عبارة مبسوطة عن كشف القناع فيها دلالة على ما نقلناه عن المحقق الشوشتري ، فراجع[1]، هذا .

وأما المحقق التقي فقد عد هذا الوجه ثاني الوجوه الثمانية التي أقامها على حجية الظنون الخاصة ، فراجع هداية المسترشدين .

وأما عبارة الفصول فقد نقل المصنف قسماً منها مع تغيير بعض الكلمات

---

(١) الجزء الاول من حاشية الرسائل ، ص ١٣٧ .

فيها : «انا كما نقطع بأنا مكلفون(١) في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل

واسقاط بعضها الاخر وسيأتي التنبيه عليها ، قال : «الثامن - أي من أدلة حجية الخبر - الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم(*)، ويمكن تقريره بوجهين: الاول : وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه أحد ، وهو : أنا ... الخ » .

١) توضيحه : أن هنا علمين :

أحدهما : يتعلق بالاحكام الفرعية ، وتقريبه : أنانعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بأحكام فعلية ، ولا سبيل لنا اليها لابقطع وجداني ولا بطريق ثبت شرعاً حجيته وقيامه تعبداً مقام العلم بالاحكام مطلقاً أو عند تعذر العلم كالخبر الواحد، ولا بطريق ثبت حجية دليل اعتباره، وأنه يقوم تعبداً مقام العلم بالاحكام مطلقاً أو عند تعذر العلم كالاجماع المنقول بخبر الواحد ، حيث ثبت شرعاً حجية دليله أعني خبر الواحد ، وأنه - يعني الاجماع المنقول - يقوم تعبداً مقام العلم مطلقاً أو عند تعذر العلم .

ثانيهما : يتعلق بالطرق ، يعني : كما أنا نعلم بأحكام فرعية فعلية كذلك نعلم بنصب الشارع طرقاً اليها بحيث صار تكليفنا الفعلي العمل بمؤديات تلك الطرق، وحيث كان باب العلم بتلك الطرق الشرعية ، وكذا باب الطريق التعبدي الى تلك الطرق الشرعية ، وباب طريق الطريق التعبدي الى تلك الطرق الشرعية منسداً ، فلاريب في حكومة العقل حينئذ بتعيين تلك الطرق بالظن، لانه أقرب الى العلم من الشك والوهم. فنتيجة هذين العلمين حجية الظن بالطريق، لان التكليف - بمقتضى انحلال العلم بالتكاليف بالعلم بكوننا مكلفين بالعمل بمؤديات الطرق - هو العمل بالظن في الطريق .

(*) فيه أولا : أن الاستدلال بدليل الانسداد على حجية خبر الواحد في

. . . .

. . . .

عرض الوجوه السبعة التي استدل بها على حجيته غير وجيه ، لانه في طولها ، حيث ان من مقدماته انسداد باب العلم والعلمي ، واثبات حجيـة الخبر بتلك الوجوه يوجب انفتـاح باب العلمي ، ويهدم دليل الانسداد ، ولا يبقى مجـال لقوله في آخر كلامه : « ولاريب أن خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، للوجوه التي مر ذكرها، فيجب العمل به، وهو المطلوب» حيث ان الخبر بعد نهوض تلك الادلة على حجيته يندرج في العلمي المفتوح بابه ، ومعه لايبقى مجال للاستدلال عليه بدليل الانسداد .

وثانياً : أن لازم انفتـاح باب العلمي ـ وهو الظن الخاص المراد به هنـا الخبر الواحد ـ سقوط دعوى العلم الاجمالي بنصب الطرق الموجب للعمـل بكل ظن بطريقية شيء ، لوفاء خبر الواحد بمعظم الفقه بحيث لايلزم محذور من جريان الاصول ، فمرجع ماأفاده ـ من رجوع القطعين الى قطع واحد ـ الى وجوب العمل بالخبر الواحد حقيقة .

وثالثاً: أن نصب الطرق انما هو لتنجيز الاحكام وايجاد الداعي الى موافقتها والاجتناب عن مخالفتها ، لالتقييدها ، فلو فرض حصول ظن بنفس الحكم من دون ظن بطريق ، وصح الاستدلال بدليل الانسداد على حجية الظن كان ذلـك حجة ، ولا يصلح مـا أفاده (قده) لاثبات حجية خصوص الظن بالطريق ونفي حجية غيره ، كما يرشد اليـه قوله في دفع بعض ما أورد على دليل الانسداد : « وبالجملـة : فوجوب تحصيل الحكم عـن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق ، فلا يعتبر غيره فيه ، وهذا واضح » .

كثير منها بالقطع[١] ولا بطريق[٢] معين يقطع من السمع بحكم[٣] الشارع بقيامه أو قيام[٤] طريقه مقام القطع ولو (*) عند تعذره[٥]، كذلك[٦] نقطع

١) متعلق بـ «تحصيل» وضمير «منها» راجع الى الاحكام الفرعية .

٢) معطوف على «بالقطع» و«يقطع من السمع» صفة لـ «بطريق معين» .

٣) متعلق بـ «يقطع» و«بقيامه» متعلق بـ «بحكم الشارع» وضميره راجع الى «طريق معين» وذلك كخبر الثقة القائم مقام القطع .

٤) أي : قيام طريق الطريق المعين ، وذلك كقيام خبر الثقة المفيد للظن على حجية الاجماع المنقول والقرعة ، فخبر الثقة ـ الذي هو طريق الطريق ـ قام حينئذ مقام القطع .

٥) أي : تعذر القطع بالواقع بأن كان جواز العمل بالطريق المنصوب مترتباً على تعذر القطع بالواقع ، لا أنه في عرضه ورتبته ، وهو ظرف لكل من «قيامه» و«قيام طريقه» فيكون ظرفاً لقيام الطريق وقيام طريق الطريق ، يعني: أن نصب الشارع للطريق أو لطريق الطريق تارة يكون في ظرف التمكن من العلم، وأخرى مقيداً بحال التعذر من تحصيله وانسداد بابه .

٦) عدل لقوله: «كما نقطع بأنا مكلفون» وهذا بيان للعلم الاجمالي الثاني المتعلق بالطرق ، وقد مر توضيحه بقولنا : «ثانيهما : يتعلق بالطرق ...الخ».

(*) لايخفى ما في هذا التعبير من المسامحة ، لان كلمة «لو» الوصلية يشار بها الى الفرد الخفي، ومن المعلوم أن الفرد الخفي هنا هو نصب الطريق حال انفتاح باب العلم ، فالاولى أن يقال : «ولو عند عدم تعذره» . الا أن يقال: بكفاية قيام الظن مقام القطع بالواقع ولو حال الانسداد لامطلقاً ، اذ يكفي في قيامه مقام القطع اعتباره في خصوص هذا الحال .

بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً(١) مخصوصاً وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث انه لاسبيل غالباً الى تعيينها(٢) بالقطع ولا بطريق(٣) [طريق] يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو(٤) قيام طريقه كذلك مقام القطع

---

١) عبارة الفصول ـ المنقولة في الرسائل أيضاً ـ هكذا « الى تلك الاحكام طرقاً مخصوصة، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع اليها في معرفتها، ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى أمر واحد وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة (*) » والمقصود من القطعين هو القطع الاجمالي بالتكاليف والقطع الاجمالي بالطرق المنصوبة، ومرجع هذين القطعين الى القطع بلزوم امتثال الاحكام الواقعية من هذه الطرق، أي قناعة الشارع في امتثال أحكامه بالعمل بمؤديات هذه الطرق فحسب .

٢) أي : تعيين تلك الطرق المخصوصة المعلومة اجمالا .

٣) عطف على «بالقطع» أي : ولا سبيل لنا الى تعيين تلك الطرق بطريق نعلم اعتباره شرعاً كخبر الثقة ، و«بقيامه» متعلق بـ «يقطع» .

٤) معطوف على «بقيامه» وضمير «طريقه» راجع الى الطريق ، يعني : أو

(*) الاولى أن يقال : «الطرق المخصوصة» لان المراد بها في الموضعين ـ وهي الطرق التي تعلق العلم الاجمالي بنصبها ـ واحد ، ومقتضى القاعدة حينئذ تعريفها هنا أيضاً ليدل على اتحادهما ، مع أن ظاهر العبارة تغايرهما ، حيث أتى بهما نكرتين ، وقد قرر في محله أن تكرار النكرة ظاهر في التغاير نحو « رأيت رجلا وأكرمت رجلا » وليس المقام كذلك قطعاً .

ولوبعد تعذره، فلاريب[١] أن الوظيفة في مثل ذلك[٢] بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي[٣] الذي لادليل على عدم حجيته[٤] [على حجيته] لانه[٥]

قيام طريق الطريق، والمراد بطريق الطريق دليل اعتباره كخبر الثقة الدال على حجية القرعة مثلا حتى تكون قاعدة القرعة طريقاً الى الاحكام، وقوله: «كذلك» يعني بالخصوص، وضمير «تعذره» راجع الى القطع .

١) جواب « وحيث » ونتيجة لحصول العلم بنفس الاحكام اجمالا والعلم باقامة الشارع طرقاً لتلك الاحكام مع فرض انسداد باب العلم بهما .

٢) أي : فيما اذا انسد باب العلم بنفس الأحكام وبطرقها .

٣) أي : الظن الشخصي ، لان مقتضى مقدمات الانسداد ـ لو تمت ـ هو حجية الظن الشخصي ، وقوله : «الى الظن» متعلق بـ «هو الرجوع» .

٤) هذا هو الصواب كما في الفصول وفي الرسائل نقلا عنه أيضاً، خصوصاً مع ملاحظة كلام الفصول بعده، حيث قال : « وانما اعتبرنا في الظن بأن لايقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه حينئذ، لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه» نعم يمكن توجيه النسخة الثانية وهي «لادليل على حجيته» بأن يقال : ان الدليل يشمل الظنون الممنوعة كالظن القياسي أولا، اذ يصدق عليها أنه لادليل على حجيتها وان صدق عليها أيضاً أنها ماقام الدليل على عدم حجيتها ، فلابد من اخراجها حينئذ بدليل آخر عن عموم نتيجة دليل الانسداد .

٥) أي : لان الظن الفعلي، وهذا تعليل لنفي الريب عن الرجوع الى الظن الفعلي بحكم العقل .

أقرب الى العلم والى اصابة الواقع (١) مما عداه (٢)» .

وفيه أولا (٣) : - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية ، وعدم وجود المتيقن بينها أصلا -

---

١) يعني : الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق ، كما هو مقتضى ما أفاده الفصول من العلمين المزبورين ، ضرورة أن الظن بالطريق الى الواقع لايكون أقرب الى الواقع من الظن بنفس الواقع ، بل الامر بالعكس .

٢) أي : مما عدا الظن الفعلي الذي لم يقم دليل على عدم حجيته، وماعدا هذا الظن الفعلي هو الظن النوعي المستفاد من القياس مثلا. ثم ان لكلام الفصول تتمة لم ينقلها الشيخ ولا المصنف ، وينبغي ذكر جملة واحدة منها، وهي قوله: «ومستند قطعنا في المقامين الاجماع» اذ دعوى القطع بالاحكام وبنصب الطرق مع عدم ذكر مستنده بعيد عن مثل صاحب الفصول .

٣) أجاب المصنف عن هذا الدليل العقلي بوجهين ، هذا أولهما ، وهو متضمن لاربعة من الردود الخمسة التي أوردها شيخنا الاعظم عليه .

الاول : ما أشار اليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق» وهو ناظر الى ما أفاده الفصول بقوله: «كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً» فهو في الحقيقة راجع الى منع الاجماع الذي استند اليه الفصول في دعوى القطع بالتكاليف وبنصب الطرق ، وكيف كان ، فتوضيح ما أفاده : أن العلم بالتكاليف الفعلية وان كان ثابتاً، لكن لانسلم العلم الثاني وهو العلم بنصب الطرق الخاصة ، بل الشارع أوكل المكلفين الى الطرق العقلائية الوافية بالاحكام ، سواء كانت امضائية كخبر الثقة، أم تأسيسية كالاجماع المنقول والشهرة وخبر العدل ونحوها، وليس وراء العلم بهذه الطرق قطع اجمالي آخر

. . . .

بنصب طرق أخرى على التكاليف حتى نلتزم بتعيينها بالظن كما أفاده الفصول. قال الشيخ : « وفيه أولا : امكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للاحكام الواقعية ... الخ » وبينه المصنف في حاشية الرسائل بقوله : « دعوى منع نصب طرق خاصة كذلك من رأس وان كانت مكابرة ، الا أن المنع عن غيرما علم تفصيلا من الطرق الخاصة الابتدائية أو الامضائية في محله ، ودعوى العلم به لابينة ولا مبينة » .

الثاني : ما أشار اليه بقوله: «باقية فيما بأيدينا» وحاصله : أنه ـ بعد تسليم العلم بنصب الطرق ـ يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق الى هذا الزمان، ومع عدم بقائها لامعنى للزوم مراعاتها حتى تصل النوبة الى تعيينها بالظن كما يدعيه صاحب الفصول ، توضيحه ـ كما هو ظاهر كلام الشيخ ـ أنه يحتمل أن يكون الطريق المنصوب من قبل الشارع على الاحكام الشرعية هو خصوص خبر العدل المفيد للاطمئنان وهو المحفوف بالقرينة المفيدة للوثوق بالصدور ، ولا شك في أن تلك القرائن ـ مثل تكرره في الاصول المعتبرة أو عمل قدماء الاصحاب به ونحوهما ـ قد اختفيت علينا بمرور الزمان، ومن المعلوم أن الظفر بهذا القسم الخاص من الخبر فعلا مشكل جداً ، وعليه فتسليم العلم بنصب الشارع طرقاً خاصة غير مجد في تعيينها بالظن بعد احتمال أن يكون المنصوب طريقاً خاصاً وهو في غاية الندرة في أمثال هـذا الزمان . قال الشيخ : « وثانياً سلمنا نصب الطرق ، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم ... الخ » .

الثالث : ما أشار اليه بقوله : « وعدم وجود المتيقن منها » وتوضيحه: أنه ـ بعد تسليم العلم بنصب الطرق وتسليم بقائها الى زماننا هذا ولزوم رعايتها ـ لانسلم لزوم رعايتها مطلقاً حتى المظنون الاعتبار منها، لامكان وجود ما هو متيقن

. . . .

الاعتبار فيها ، فيجب مراعاته فقط كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، ومع وجود المتيقن الاعتبار لاتصل النوبة الى حجية المظنون الاعتبار من تلك الطرق الا مع عدم كفايته بمعظم الفقه، فيتنزل الى المظنون الاعتبار بالاضافة كالخبر الحسن بالنسبة الى الصحيح وهكذا .

قال الشيخ : « وثالثاً سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية ، الا أن اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه، فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه ، والا فالمتيقن من الباقي، فلامعنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى أصالة حرمة العمل ... الخ » .

الرابع : ما أفاده بقوله : « ان قضية ذلك » وتوضيحه : أن مقتضى العلم الاجمالي المزبور بنصب الطرق ـ بعد تسليمه، وتسليم بقاء تلك الطرق، وعدم وجود القدر المتيقن منها ـ هو الاحتياط في أطراف هذا العلم الاجمالي من الطرق المعلومة اجمالا ، فكل شيىء يحتمل أن يكون طريقاً من مظنون الطريقية ومشكوكها وموهومها يؤخذ به، كسائر العلوم الاجمالية المنجزة المقتضية للزوم الاحتياط عقلا بين جميع الاطراف، بلافرق بين مايظن انطباق المعلوم بالاجمال عليه وغيره، وعليه فلاتصل النوبة الى تعيين الطرق بالظن حتى يختص الظن الانسدادي بما اذاتعلق بالطريق دون الواقع، لما عرفت في بيان المراتب الاربع للامتثال من تقدم الامتثال العلمي الاجمالي على الظني .

قال الشيخ الاعظم: « ورابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط ، لأنه مقدم على العمل بالظن ، لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظن ... الخ » .

أن[١] قضية ذلك[٢] هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال، لا تعيينها بالظن.

لا يقال[٣]: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه، لان[٤] الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف

---

١) مبتدأ مؤخر لقوله: «وفيه» وهذا هو الجواب الأصلي، وقد عرفت توضيحه آنفاً.

٢) أي: أن مقتضى تعذر تحصيل العلم بكل من الواقع والطريق ليس هو التنزل الى الظن بالطريق، كما أفاده الفصول، بل مقتضاه الاحتياط في كل ما يحتمل كونه طريقاً الى الواقع.

٣) هذا اشكال على الوجه الرابع وهو وجوب الاحتياط في الطرق المعلومة اجمالا، وتوضيحه: أن الاحتياط في تلك الطرق يستلزم الاختلال المبطل له أو العسر الرافع لوجوبه، وعليه فلايجوز أو لايجب الاحتياط في الطرق المعلومة اجمالا، بل يتعين العمل بالظن بما هو طريق كما أفاده صاحب الفصول. وهذا الايراد ذكره شيخنا الاعظم من غير تعرض لجوابه، الا أنه أمر بالتأمل فيه، قال (قده): «اللهم الا أن يقال: انه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة كالشك في الجزئية، وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له ... الخ».

٤) هذا جواب الاشكال المزبور، وتوضيحه: أن الاحتياط المخل بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط التام أعني الاحتياط في جميع أطراف العلم الاجمالي الكبير، لانتشار أطرافه في الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة، والاحتياط فيها مخل بالنظام أو ملق في العسر، بخلاف الاحتياط في أطراف

الاحكام ممايوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط[١] في خصوص ما بأيدينا من الطرق، فان[٢] قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها، والرجوع[٣] الى الاصل فيها ولو كان نافياً للتكليف.

وكذا فيما اذا نهض الكل[٤] على نفيه.

العلم الاجمالي الصغير وهو العلم بنصب الطرق، فانه لايوجب اختلالا ولاحرجاً على المحتاط فيها، لقلة أطراف العلم بالطرق، هذا. وقد استشهد المصنف ـ لبيان عدم لزوم الاختلال أو العسر والحرج من الاحتياط في أطراف هذا العلم الاجمالي الصغير ـ بموارد عديدة يجوز فيها رفع اليد عن هذا الاحتياط، وسيأتي بيانها.

١) معطوف على «الاحتياط التام».

٢) تعليل لنفي عدم وجوب الاحتياط أي: لثبوته في خصوص الطرق، يعني: فان مقتضى الاحتياط في الطرق هو جواز رفع اليد عن الاحتياط في غير موارد الطرق وهو نفس الاحكام.

٣) عطف على «جواز» أي: الرجوع الى الاصل في نفس الاحكام ولو كان الاصل نافياً، وهذا شروع في بيان تلك الموارد، فالاول منها: أنه اذا احتمل التكليف في مورد ولم يكن من موارد الطرق، فبما أنه يكون حينئذ من أطراف العلم الاجمالي الكبير لايجب فيه الاحتياط، وليس من أطراف العلم الاجمالي بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي بنصب الطرق، بل مقتضى القاعدة حينئذ الرجوع الى الاصل وان كان نافياً.

٤) أي: نهض كل ما هو من أطراف العلم الاجمالي بالطرق على نفي

وكذا[1] فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفياً واثباتاً[2]

التكليف ، وهذا هو المورد الثاني ، وتوضيحه : أنه اذا دل جميع ما احتملت طريقيته على نفي التكليف في مورد ، كما اذا فرض قيام خبر الثقة والاجماع المنقول والشهرة وغيرها مما يحتمل كونه طريقاً على عدم حرمة شرب التتن مثلا، فانه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضاً من ناحية هذا العلم الاجمالي الصغير، لكنه يجب بمقتضى العلم الاجمالي الكبير، لكون الحكم مشكوكاً أوموهوماً.

١) هذا هو المورد الثالث ، توضيحه : أنه اذا تعارض فردان من بعض الطرق، فان كانا خبرين وكان أحدهما مثبتاً والاخر نافياً كما اذا دل أحدهما على وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة ، والاخر على عدمه ، قدم النافي منهما ان كان أرجح من المثبت أو مساوياً له ، ولامجال حينئذ للاحتياط في الطريق، لتنافيهما ، فلابد من رفع اليد عن الاحتياط في العلم الاجمالي الصغير في هذا المورد أيضاً ، فيكون خارجاً عن الاحتياط الصغير ، وداخلا في الاحتياط الكبير .

وان كان الطريقان المتعارضان من غير الخبر سواء كانا من سنخ واحد كما اذا كانا شهرتين أو اجماعين ، أم من سنخين كأن يكون أحدهما خبراً والاخر اجماعاً مثلا ، فانه لايجب الاحتياط فيهما مطلقاً سواء قلنا بالتخيير أم التساقط، اذ على الاول يؤخذ بالنافي، وعلى الثاني يسقط كلاهما عن الحجية، فيكون كما اذا لم يقم مظنون الاعتبار على ثبوت التكليف أصلا .

٢) كما اذا دل أحد الخبرين على وجوب تثليث التسبيحات الاربع والاخر على عدم وجوبه . وضمير « فيه » راجع الى الموصول في « فيما » المراد به التكليف .

مع ثبوت المرجح للنافي(١) ، بل(٢) مع عدم رجحان المثبت في خصوص(٣) الخبر منها ، ومطلقاً في غيره(٤) بناء(٥)

---

١) كرجحان خبر العدل الامامي النافي للتكليف على خبر الامامي ــ الممدوح بما لايفيد العدالة المعبر عنه بالحسن ــ المثبت للتكليف .

٢) اضراب عن قوله: «مع ثبوت» يعني: بل يرجح النافي حتى في صورة انتفاء المرجح للخبر المثبت، وعليه فالنافي للتكليف يقدم في صورتين: الاولى: ثبوت المرجح لـه على المثبت كما تقدم في مثال الخبر الصحيح والحسن . الثانية : عدم ثبوت المرجح للمثبت ، أي : تكافؤ الخبرين في المرجحات . ويبقى لتقديم المثبت صورة واحدة فقط وهي ثبوت المرجح له على الخبر النافي .

٣) قيد لقوله: «مع ثبوت» وغرضه : أن تقديم النافي ــ لرجحانه ــ يكون في خصوص الخبر الذي ثبت فيه الترجيح بالاخبار العلاجية دون سائر الطرق المتعارضة ، لعدم ثبوت الترجيح فيها ، بل الحكم فيها هو التساقط بناء على الطريقية . وضمير «منها» راجع الى الأطراف المراد بها الطرق .

٤) أي : غير الخبر ، يعني : أنه لايكون مورد تعارض غير الخبر من سائر الطرق من موارد الاحتياط الصغير مطلقاً سواء كان لاحدهما ــ من المثبت أو النافي ــ مرجح أم لا بناء على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين كما هو مقتضى الأخبار العلاجية . وبالجملة : فالطريقان المتعارضان خارجان عن موارد الاحتياط الصغير وداخلان في الاحتياط الكبير .

٥) لاختصاص الترجيح المدلول عليه بالاخبار العلاجية بالخبرين المتعارضين، وعدم شمولها لسائر الطرق المتعارضة .

على عدم ثبوت الترجيح على تقدير[١] الاعتبار في غير[٢] الاخبار.

وكذا[٣] لو تعارض اثنان منها[٤] في الوجوب والتحريم، فـان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هـو الاصل الجاري فيها ولو كان نافياً، لعدم[٥] نهوض طريق معتبر، ولا ما هو من أطراف العلم به[٦] على خلافه، فافهم[٧].

---

١) أي: على تقدير اعتبار الاخبار العلاجية في مواردها وهو الاخبار المتعارضة وعدم حملها على الاستحباب كما قيل.

٢) متعلق بـ «عدم ثبوت» أي: عدم ثبوت الترجيح بالاخبار العلاجية في غير الاخبار المتعارضة.

٣) أي: وكذا لايلزم الاحتياط في الطرق ويرجع الى الاصل، وهذا هو المورد الرابع، وحاصله: أنه اذا تعارض طريقان ـ من أطراف العلم الاجمالي بنصب الطريق ـ في الوجوب والحرمة لم يجب فيه الاحتياط، لعدم امكانـه حيث يدور الامر بين المحذورين.

٤) أي: من أطراف العلم الاجمالي بنصب الطرق.

٥) تعليل لمرجعية الاصل في موارد تعارض الخبرين وعدم وجوب الاحتياط فيهـا.

٦) أي: بطريق معتبر، يعني: لعدم وجود طريق معتبر من غير أطراف العلم الاجمالي على خلاف هذا الاصل النافي.

٧) لعله اشارة الى: أن الاحتياط في دوران الامر بين المحذورين متعذر مطلقاً، فلا يختص عدم امكانه بتعارض الطريقين، فهذا المورد خارج عن موارد

وكذا[١] كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت، للعلم[٢] بانتقاض الحالة السابقة فيه (*) اجمالا بسبب العلم به أو بقيام أمارة معتبرة عليه[٣]

رفع اليد عن الاحتياط في العلم الاجمالي بنصب الطرق . أو اشارة الى : أن خروج هذه الموارد عن الاحتياط لايكفي في الاحتياط في باقي الاطراف اذا لم يلزم حرج منه .

١) عطف على «وكذا» المتقدم وهو اشارة الى المورد الخامس، وتوضيحه: أن المورد الذي لايجري فيه الاستصحاب المثبت للتكليف - لاجل العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطرافه ، أو لاجل قيام حجة قطعية الاعتبار على الانتقاض المزبور للزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله كما تقدم في شرح المقدمة الرابعة بقوله : « ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله ... الخ» - خارج أيضاً عن الاحتياط في الطرق وداخل في الاحتياط الكلي ، لكونه أصلا عقلياً لاينافيه العلم بالخلاف .

٢) متعلق بـ «لم يجر» وضمير «فيه» راجع الى كل مورد .

٣) أي : على الانتقاض ، كقيام البينة على انتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الاجمالي، وقوله: «بسبب» متعلق بـ «بانتقاض» وضمير «به» راجع الى الانتقاض وضمير «أطرافه» راجع الى « كل مورد » .

(*) هذه الجملة مستدركة، للاستغناء عنها بقوله: «بسبب العلم به أو بقيام» فكان الاولى برعاية الاختصار أن يقول : « لانتقاض الحالة السابقة اجمالا بعلم وجداني أو بأمارة معتبرة ... الخ » .

في بعض أطرافه (*) بناء[1] على عدم جريانه بذلك .

وثانياً[2]:

---

١) قيد لـ «لم يجر» يعني: أن عدم جريان الاستصحاب ـ بعد العلم بالانتقاض اجمالا ـ مبني على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، والا فلا تصل النوبة الى الاصل النافي، بل يؤخذ بالاستصحاب المثبت للتكليف ، فقوله : «بذلك» أي بالعلم بالانتقاض .

٢) هذا هو الجواب الثاني عما أفاده صاحب الفصول ، وتوضيحه : أنه ـ بعد تسليم اقتضاء الوجه الذي أفاده صاحب الفصول للتنزل في باب الطرق الى الظن ـ نقول : ان هنا ظنوناً ثلاثة :

الاول : الظن بالطريق فقط كالظن بحجية الخبر الواحد .

الثاني : الظن بالواقع فقط كالظن بحرمة شيء من دون الظن بقيام طريق ـ معتبر واصل الى المكلف ـ عليه ، وان كان الظن بالواقع كالظن بحرمة العصير العنبي لابد من حصوله من طريق معين، ولكن لم يصل هذا الطريق الى

(*) اقتصر المصنف على بيان هذه الموارد الخمسة ، وهناك موردان آخران لابأس بذكرهما :

الاول: محتمل التكليف الذي يعلم بعدم قيام طريق على ثبوته، فانه خارج أيضاً عن الاحتياط الصغير، اذ مورده محتمل الطريقية، والمفروض عدم احتمال طريق حتى يحتاط فيه .

الثاني : ما اذا قام واحد من الطرق أو أزيد على نفي الحكم ، ولم يعلم وجود حجة ولا أصل مثبت في البين ، فانه لامجال للاحتياط الصغير فيه، لعدم محتمل الطريقية فيه ، لكنه مورد للاحتياط الكلي .

لوسلم أن قضيته(١) لزوم التنزل الى الظن ، فتوهم أن الوظيفة حينئذ(٢) هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً ، وذلك(٣) لعدم كونه أقرب الى العلم واصابة الواقع من الظن بكونه(٤) مؤدى طريق(٥) معتبر من دون الظن بحجية طريق(٦)

المكلف .

الثالث : الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معتبر من دون قيام ما هو مظنون الطريقية عليه ، كالظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مع الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلا ، وهذه الظنون الثلاثة في رتبة واحدة ليس أولها أولى بالاعتبار من الاخر بالنظر الى دليل الانسداد ، فليس الظن بالطريق أقرب الى العلم من الظنين الاخرين حتى يتعين في الحجية . وقد أفاد هذا الجواب شيخنا الاعظم بقوله : « وخامساً: أن ذلك لايوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له كما يجوز في المسألة الفرعية ... الخ » .

١) أي: أن مقتضى ماأفاده صاحب الفصول من حجية الظن بالطريق وعدم وجوب الاحتياط في الطرق هو لزوم التنزل الى الظن .

٢) أي : حين لزوم التنزل ـ حال الانسداد ـ الى الظن .

٣) بيان لفساد التوهم ، وضمير «كونه» راجع الى الظن بالطريق .

٤) أي : بكون الواقع ، و«من دون» متعلق بـ « الظن بكونه » .

٥) هذا ثالث الظنون الثلاثة المزبورة .

٦) أي: طريق خاص ، كما اذا علمنا اجمالا بأن الواقع مؤدى طريق معتبر، ولكن لم نعلم ولم نظن خصوصية ذلك الطريق من كونه خبراً أوشهرة ونحوهما.

أصلا ومن الظن بالواقع[١] كما لايخفى[٢].

لايقال: انما لايكون[٣] أقرب من الظن بالواقع اذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه[٤] الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد[٥] (*)

١) معطوف على قوله: «من الظن بكونه» وهذا ثاني الظنون المذكورة.

٢) فغاية ما يقتضيه البرهان المذكور لحجية الظن بالطريق هو كونه في مرتبة الظن بالواقع، فكيف يقدم عليه؟

٣) أي: الظن بالطريق أقرب الى الواقع من الظن بالواقع، وغرض صاحب الفصول من هذا الاشكال ـ على ما استظهره شيخنا الاعظم من عبارته كما سيأتي ـ اثبات أقربية الظن بالطريق من غيره وتعينه في مقام الحجية دون سائر الظنون، وحاصله: أن عدم أقربية الظن بالطريق من الظنين المذكورين انما هوفيما اذا لم نقل بصرف الواقع الى المؤدى، وأما مع صرفه اليه فالمتبع هومؤديات الطرق، اذ ليس غيرها أحكاماً فعلية، فالظن بالواقع فقط غير مجد، الا اذا كان الواقع مؤدى الطريق، لعدم تعلقه بالحكم الفعلي، اذ المفروض عدم كون الواقع فعلياً.

قال شيخنا الاعظم: «وكأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبىء عنه قوله: وحاصل القطعين الى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق ... الخ».

٤) أي: عن الواقع.

٥) يعني: ولوكان الصرف بنحو التقييد، فان صرف التكليف الفعلي عن

(*) لايخفى أن مقتضى صرف الواقعيات الى مؤديات الطرق هو حجية

. . . .

الواقع على وجهين :

أحدهما : صرفه عنه لابنحو التقييد ، والمراد به صرف التكليف الفعلي عن الواقع الى مؤدى الطريق مطلقاً ـ يعني بلاتقييد كون هذا المؤدى هو الواقع ـ فيكون المنجز في حق المكلف هو مؤدى الطريق سواء صادف الواقع أم لا.

ثانيهما : صرفه عنه بنحو التقييد ، والمراد به صرف التكليف الفعلي عن الواقع ـ بما هو واقع ـ الى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق، فيكون المنجز في حق المكلف هو الواقع الذي أدى اليه الطريق ، لاالواقع بما هو واقع .

والفرق بين الوجهين: أنه على الاول لايوجد في الواقع ـ بالنسبة الى من لم يصل اليه الطريق ـ حكم أصلا يعني لابمرتبته الاقتضائية ولا الانشائية ولا الفعلية ولا التنجز، وعلى الثاني يوجد الحكم بمرتبته الانشائية في حق من وصل اليه الطريق ومن لم يصل اليه، ويصير في حق من وصل اليه الطريق فعلياً ومنجزاً أيضاً. وعلى كلا الوجهين لايكون الظن بالحكم الواقعي بما هو حكم واقعي حجة، اذ ليس في الواقع حكم فعلي حتى يكون الظن به ظناً بالحكم الفعلي ليكون حجة ، وانما الحجة هو الظن بمؤدى الطريق مطلقاً أو مقيداً به الواقع .

وبالجملة: فمع صرف التكليف الفعلي عن الواقع الى مؤدى الطريق مطلقاً أو الى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق يكون الظن بالطريق أقرب الى الواقع من الظن بنفس الواقع ، فلابد من الالتزام به .

الظن بالطريق ، والظن بالواقع الذي ظن بأنه مؤدى طريق معتبر .

ثم انه لابأس ببيان الوجوه المتصورة في جعل الاحكام ونصب الطرق عليها وهي أقسام :

. . . .

. . . .

أحدها: أن يدور الحكم الواقعي مدار العلم أو الظن به بمعنى أن لايكون قبلهما حكم ، وانما يحدث بالعلم أو الظن به ، والمشهور أنه محال، لاستلزامه الدور ، لتوقف الحكم عليهما توقف الحكم على موضوعه ، وتوقفهما عليه توقف العارض على معروضه. وقد نوقش فيه بعدم لزوم الدور، حيث ان متعلق العلم هو ماهية الحكم لا وجوده ، لامتناع تقوم العلم بأمر خارج عن أفق النفس، والحكم المترتب على العلم هو وجوده خارجاً . وبعبارة أخرى : متعلق العلم هي الصور الذهنية ، لا الامور الخارجية بشهادة امكان تعلقه بالمعدومات بل الممتنعات. وعليه فترتب الحكم خارجاً على العلم لايوجب الدور، اذ المفروض عدم توقف العلم على الحكم الخارجي .

لكنه يندفع بأن المراد بالحكم هو الامر الاعتباري الذي تكوينه انشاؤه ممن بيده الاعتبار ، والحكم بهذا المعنى متقدم على العلم معروضاً ومتأخر عنه طبعاً تأخر كل حكم عن موضوعه ، وليس هذا الا الدور ، لتوقف العلم عليه، اذ بدون تشريعه لايكون المعلوم حكماً، والمفروض أن هذا الحكم أيضاً مترتب على العلم المأخوذ موضوعاً له .

ومن هذا البيان يظهر لزوم الخلف أيضاً، لان الحكم المعروض للعلم لابد أن يكون ثابتاً لموضوعه المستقل في الموضوعية قبل تعلق العلم به، فدخل العلم فيه خلف . فالمتحصل : أنه لادافع للدور .

ثانيها: أن يكون في الواقع أحكام قبل قيام الامارات عليها مطابقة لمؤدياتها سنخاً وعدداً، حيث انه سبحانه وتعالى يعلم بتحقق آراء فيما بعد ، فيجعل أحكاماً

. . . .

. . . .

على طبقها قبل تحققها، وهذا هو التصويب الذي يقال انه قام الاجماع والاخبار المتواترة على خلافه.

والفرق بين هذين القسمين ـ بعد اشتراكهما في ترتب الاحكام الواقعية على تلك الاراء بالطبع والعلية، اذ المفروض تبعية جعل الاحكام لتلك الاراء في القسم الثاني أيضاً وان كان جعلها قبل الاراء زماناً، لكنها متأخرة عنها طبعاً ـ هو: أن جعل الاحكام مترتبة على الاراء يكون في هذا القسم على نحو القضية الحقيقية، وفي القسم الاول على نحو القضية الخارجية، حيث ان الحكم فيه ينشأ بعد اداء رأي المجتهد اليه، فتوقف الحكم على العلم أو الظن به هناك من قبيل توقف المشروط على شرطه، وتوقفه عليهما هنا من قبيل توقف العارض على معروضه.

ثالثها: أن يكون للاحكام ثبوت واقعي من دون توقفها على علم أو ظن أصلا، لكن فعليتها منوطة بقيام الطرق عليها، وهو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تصرف تلك الاحكام الى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافها لسقطت عن الفعلية، فالفرق بينه وبين القسم الثاني أن الحكم هناك لم يجعل على خلاف مؤدى الطريق، بخلافه هنا، اذ الحكم فيه جعل على خلافه لكنه بقيام الطريق على خلافه سقط من أصله، لكون مؤدى الطريق ذا مصلحة غالبة على مصلحة الحكم الواقعي، وسقوط المصلحة المغلوبة يقتضي سقوط مقتضاها وهو الحكم الواقعي. فالقسم الثاني تصويب حدوثاً، وهذا الوجه تصويب بقاء.

فان الالتزام به[1] بعيد،

---

١) أي : بالصرف ولو بنحو التقييد ، وهذا جواب «لايقال» وهو مشتمل على وجوه :

الاول : أن الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو اما التصويب المحال واما التصويب المجمع على بطلانه ، توضيح ذلك: أنه بناء على الصرف المطلق ـ أي لا بنحو التقييد ـ بمعنى كون التكليف مصروفاً عن الواقع الى مؤدى الطريق من غير تقييده بالواقع بأن يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق وان خالف الواقع ، يلزم التصويب المحال . أما لزوم التصويب ، فلفرض دوران الحكم وجوداً وعدماً مدار الطريق . وأما أنه محال، فلان كون شيء طريقاً الى شيء يقتضي تقدم وجود ذي الطريق على الطريق حتى يكون الطريق مؤدياً اليه ، وفرض ذي الطريق فيما نحن فيه مؤدى الطريق يقتضي تأخر وجوده عن الطريق ، لان مؤدى الطريق لايتحقق الا بعد قيام الطريق عليه ، فيلزم أن يكون ذو الطريق ـ وهو هنا مؤداه ـ مقدماً ومؤخراً

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد بمعنى كون الاثر من حيث الاطاعة والعصيان مترتباً على الحكم الواقعي بما هو مؤدى الطريق لابما هو واقع ، فلو لم يقم عليه طريق لم يترتب عليه الاثر المزبور وان كان في وعائه الواقعي ثابتاً ، فلا تصويب هنا .

والحاصل : أن الحكم الواقعي يقيد موضوعيته للاطاعة والعصيان بقيام الطريق عليه، وليس هذا تصويباً . هذه هي الوجوه المتصورة في جعل الاحكام الواقعية . والحق أنها غير مقيدة بقيام الطرق عليها لا انشاء ولا فعلية ، بل الطرق لاتوجب الا تنجزها مع الاصابة ، والعذر بدونها بناء على ماهو الحق في حجية الامارات غير العلمية من التنجيز والتعذير كما تقدم في محله .

اذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالا[١] (*) فلا أقل[٢] من كونه مجمعاً على بطلانه ، ضرورة[٣] (**) أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء

في رتبة واحدة ، وهو محال . وبناء على الصرف بنحو التقييد ـ بمعنى كون التكليف الفعلي أو المنجز مصروفاً عن الواقع الى مؤدى الطريق بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق لا الواقع بما هو واقع ـ يلزم التصويب ، وهو هنا وان لم يكن محالا ، لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الاربع مدار الطريق ، وانما يكون في بعض مراتبه وهو فعليته أو تنجزه دائراً مداره ، وأما في مرتبته الاقتضائية والانشائية فهو مشترك بين جميع المكلفين ، لأنه مختص بمن قام عنده الطريق اليه ، لكنه مجمع على بطلانه ، فالقول بالصرف الذي هو مبنى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق ساقط عن الاعتبار .

١) اشارة الى المحذور الاول .

٢) اشارة الى المحذور الثاني ، وضميرا « كونه ، بطلانه » راجعان الى الصرف .

٣) هذا تعليل لبطلان الصرف ولو كان بنحو التقييد، وتوضيحه: أن الاجماع

(*) ظاهره ارادة كون الصرف المطلق تصويباً محالا ، ومع الغض عنه يكفي الاجماع في بطلانه ، مع أنه ليس كذلك . أما كون ظاهر عبارته ارادة الصرف المطلق ، فيدل عليه قوله : « ومن هنا انقدح أن التقييد أيضاً » وأما عدم كونه محالاً ، فلان صرف الحكم الواقعي عن الفعلية بقيام الطريق على خلافه لا يوجب خلو الواقع عن الحكم رأساً حتى يلزم المحال ويصح الغض عنه ، فالاولى أن يقال : « اذ الصرف ولو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه » .

(**) الاولى ذكر هذا التعليل عقيب قوله : « ومن هنا انقدح أن التقييد

بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق[١] القطع كما عرفت[٢].

ومن هنا[٣] انقدح أن التقييد أيضاً غير سديد. مع أن الالتزام

قائم على تنجز الواقع بالعلم والاجتزاء به معه، مع أنه ليس طريقاً مجعولا حتى يكون الاكتفاء بالواقع المعلوم لاجل كونه مؤدى طريق مجعول، بل لاجل كونه هو الواقع، فلو كان نصب الطريق صارفاً عن الواقع - أي: مقيداً له بكونه مؤدى الطريق - لم يجب العمل على متعلق القطع، ولم يكن الاتيان به مجزياً، مع أن الاتيان بالواقع مع الغض عن كونه مؤدى الطريق مجز قطعاً، فالاجزاء دليل على عدم الصرف وبقاء الواقع على حاله من الفعلية.

١) هذا من اضافة الصفة الى الموصوف مثل «جرد قطيفة» وكان الاولى أن يقال: «القطع الطريقي» أو «بما هو طريق».

٢) يعني: في أول هذا الفصل حيث قال: «وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق».

٣) يعني: ومما ذكرنا في وجه بطلان الصرف لا بنحو التقييد - من أن المجدي في الاجزاء هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق - ظهر: أن تقييد الصرف - أي الصرف بنحو التقييد أيضاً يعني كالصرف لا بنحو التقييد - غير سديد في اثبات أقربية الظن بالطريق الى اصابة الواقع من الظن بنفس الواقع، لما عرفت من أن المجزي هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق، ولا الواقع بما هو مؤدى الطريق، وذلك لان الطريق ليس دخيلا في

أيضاً» وذلك لاشتراكه بين التصويب والتقييد، وعدم اختصاصه بالتصويب، فان اجزاء الواقع بما هو واقع بديهي، وذلك ينفي كلا من التصويب والتقييد.

بذلك[١] غير مفيد[٢]، فان الظن بالواقع فيما ابتلى بـه من التكاليف لايكاد ينفك عن الظن بأنه[٣] مؤدى طريق معتبر. والظن بالطريق مالم يظن باصابة الواقع غير مجد[٤] بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن

فعلية الحكم بحيث يقيد فعلية الواقع بصيرورته مؤدى الطريق، اذ على تقدير الصرف ـ بحيث يقيد الواقع بنحو من الانحاء بالطريق ـ لايتصور اجزاء الواقع من حيث كونه واقعاً بعد فرض تقيده بالطريق المنصوب، بل لابد من القول بأنه من حيث كونه معلوماً ومؤدى الطريق مجز، وقد عرفت أنه مجمع على بطلانه.

١) أي: بمطلق الصرف ولو بنحو التقييد، وهذا هو الوجه الثاني من وجوه الاشكال على الصرف، وتوضيحه: أن الالتزام بالصرف مطلقاً ـ ولو كان بنحو التقييد ـ لايجدي في اثبات حجية الظن بالطريق، لان الظن بالواقع ـ فيما يبتلى به المكلف من التكاليف ـ لاينفك غالباً عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر، وهذه الملازمة الغالبية كافية في اثبات حجية الظن بالطرق المؤدية الى الاحكام، ولاحاجة معها الى الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد.

٢) يعني: في اثبات أقربية الظن بالطريق الى اصابة الواقع من الظن بنفس الواقع.

٣) أي: بأن الواقع مؤدى طريق معتبر.

٤) خبر «والظن بالطريق» وهذا هو الوجه الثالث، وهو مختص بثاني وجهي الصرف وهو الصرف بنحو التقييد، ولايجري في الصرف لابنحو التقييد، اذ المفروض في هذا الوجه الثاني أن الحكم الفعلي مؤلف من أمرين: أحدهما وجود الحكم واقعاً، ثانيهما: كونه مؤدى طريق معتبر، ومن المعلوم أن هذين

بالواقع المقيد[1] به بدونه[2] هذا .

مع[3] عدم مساعدة نصب الطريق [نصبه] على الصرف ولا على

الامرين مفقودان في أول وجهي الصرف ـ وهو الصرف لا بنحو التقييد ـ لتقومه بخلو الواقع عن الحكم ، وكيف كان فتوضيح ما أفاده المصنف : أنه ـ بناء على التقييد وأن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق ـ لايجدي في فعلية الحكم الظن بالطريق فقط ، لانه ظن بجزء موضوع الحجية لاتمامه ، فلابد في حجية الظن بالطريق من الظن باصابة الواقع حتى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونـه مؤدى الطريق ليتحقق الظن بكلا جزئي موضوع الفعلية ليثبت اعتبار الظن بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدى الطريق المعتبر، اذ من المعلوم أن الظن بالطريق لايستلزم الظن بالواقع دائماً .

١) صفة للواقع ، وضمير «به» راجع الى الطريق وضمير «استلزامه» الى الظن بالطريق .

٢) أي : بدون الظن بالاصابة . ومحصله : أن الظن بالطريق لايستلزم الظن بالواقع الامع الظن بالاصابة، ومعه يكون الظن بكل من الواقع والطريق موجوداً. وبعبارة أخرى : الظن بالواقع يستلزم غالباً الظن بالواقع والطريق المعتبر معاً، بخلاف الظن بالطريق فقط ـ أي من دون ظن بالاصابة ـ فانه لايستلزم الظن بالواقع ، فلايكفي الظن بالطريق فقط في تحقيق الظن بالواقع .

٣) هذا هو الوجه الرابع، وحاصله: أن نصب الطريق ـ بعد تسليمه ـ لا يقتضي الصرف الى مؤديات الطرق ، وتقييد الواقعيات بها ، بل غاية مايقتضيه نصب الطريق بمثل قوله : «صدق العادل» هو اختصاص الحكم الواقعي المنجز بما أدى اليه الطريق، فلايكون الواقع الذي لم يؤد اليه الطريق منجزاً، لكن هذا

التقييد، غايته[١] أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية[٢] الى[٣] العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة

الاختصاص منوط بمنجزية العلم الاجمالي بنصب الطريق، والمفروض عدمها، لكون الاحتياط التام في أطرافه ـ وهي مظنونات الطريقية ومشكوكاتها وموهوماتها ـ موجباً للاختلال، فيبطل، أو العسر فلايجب. وبناء على سقوط العلم الاجمالي عن التأثير لاجل الترخيص في بعض أطرافه لاأثر للعلم الاجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الاحكام الواقعية في كفاية الظن بها حال عدم هذا العلم الاجمالي، والمفروض أن العلم الاجمالي الكبير المتعلق بنفس الاحكام سقط عن التأثير أيضاً، لعين ماذكر من الاختلال أو العسر، فلابد حينئذ في اثبات لزوم رعاية الاحكام الواقعية من استكشاف ايجاب الاحتياط شرعاً على ماتقدم في المقدمة الرابعة، ولاشك حينئذ في اعتبار الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق، لكونه أقرب الى ما اهتم به الشارع من حفظ الواقعيات بايجاب الاحتياط، هذا. وقد تعرض الشيخ الاعظم لهذا الوجه وأجاب به عن الاشكال، قال (قده): «ثم اذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لاقيداً له ... الخ».

١) أي: غاية نصب الطريق هو أن العلم ... الخ.

٢) وهو العلم الاجمالي الكبير بالاحكام الواقعية.

٣) متعلق بـ «انحلال» أي: انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير المتعلق بمضامين الطرق، و«من التكاليف» بيان للموصول في «بما».

من التكاليف الفعلية، والانحلال[١] وان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد اليه الطريق من التكاليف الواقعية، الا أنه[٢] اذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً[٣]، والفرض[٤] عدم اللزوم، بل عدم الجواز، وعليه[٥] يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن[٦] هناك علم بالنصب[٧] في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لايخفى، ولابد حينئذ[٨]

١) أي : وانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بسبب العلم الاجمالي الصغير وهو العلم الاجمالي بنصب الطرق وان كان مقتضاه عدم تنجز الواقع الذي لم يؤد اليه الطريق ، لكن هذا الانحلال مبني على منجزية العلم الاجمالي الصغير وايجابه للاحتياط في أطرافه .

٢) أي : عدم التنجز ، و«من التكاليف» بيان للموصول في «مالم» .

٣) أي : أن الانحلال انمايكون فيما اذا كان العلم الاجمالي بنصب الطرق حجة . و«اذا كان» خبر لقوله: «انه» و«اذا» ظرفية ومنسلخة عن الشرطية، يعني : أن عدم تنجز الواقع انما هو في ظرف لزوم رعاية العلم الاجمالي بنصب الطرق، والمفروض عدم لزومها .

٤) الواو للحال ، أي : والحال أن رعاية الاحتياط غير لازم لاجل العسر، بل غير جائز لاختلال النظام .

٥) أي : وعلى ما ذكر من عدم لزوم الاحتياط أو عدم جوازه .

٦) لفرض سقوط العلم الاجمالي بالنصب عن التأثير ، فوجوده كعدمه ، وقوله : «كما» خبر «يكون» .

٧) أي : بنصب الطريق ، وضمير «بها» راجع الى التكاليف الواقعية .

٨) أي: حين سقوط العلم الاجمالي بنصب الطريق كسقوط العلم بالتكاليف

من عناية أخرى[١] (×) في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الاطاعة وعدم[٢] اهمالها رأساً كما أشرنا[٣] اليها. ولاشبهة في أن الظن بالواقع

الواقعية عن المنجزية ، لعدم امكان الاحتياط في أطرافه ، للاختلال ، أو الحرج كما كان ذلك مانعاً عن العلم بالطرق على مايدعيه القائل بحجية الظن بالطريق .

١) يعني : غير العلم الاجمالي في الاحكام والطرق ، لسقوطه في كليهما بالاختلال أو الحرج، ومراده بـ «عناية أخرى» كما أفاده في المقدمة الثالثة وفي حاشيته على هذه العبارة هو ايجاب الاحتياط الشرعي المستكشف ببرهان اللم أعني اهتمام الشارع بالاحكام .

٢) عطف تفسيري لـ «الاطاعة» وقوله : «بنحو» متعلق بـ «رعاية» .

٣) أي: أشرنا الى هذه العناية في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد، حيث

(×) وهي ايجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو اللم من عدم الاهمال في حال الانسداد قطعاً اجماعاً بل ضرورة، وهو يقتضي التنزل الى الظن بالواقع حقيقة أو تعبداً اذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة اجمالا ، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل مايجب تحصيل القطع به حال الانفتاح الى الظن به في هذا الحال، والى الظن بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها، فلايكاد أن تصل النوبة الى الظن بالطريق بما هو كذلك وان كان يكفي، لكونه مستلزماً للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر ، كما يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلا كما لايخفى .

وأنت خبير بأنه لاوجه لاحتمال ذلك، وانما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات في كل حال بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال بين أطراف كثيرة، فافهم .

لو لم يكن أولى حينئذ[١] ـ لكونه أقرب في التوسل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك [أو ترك] الحرام ـ من[٢] الظن بالطريق، فلا أقل من كونه[٣] مساوياً فيما يهم العقل من[٤] تحصيل الامن من العقوبة في

قال: «وقد علم به يعني بايجاب الاحتياط بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه ... الخ».

١) أي: حين عدم لزوم رعاية العلم الاجمالي بنصب الطريق، وكونه كالعدم، ومن المعلوم أنه لاشبهة في أولوية الظن بالواقع من الظن بالطريق، لسقوط العلم بنصب الطرق عن الاعتبار، فلامجال لرعاية الظن به، هذا.

٢) متعلق بـ «أولى» وضميرا «لكونه، به» راجعان الى الظن بالواقع، وضمير «به» في قوله: «ما به» راجع الى الموصول المراد به فعل الواجب وترك الحرام.

٣) أي: فلاأقل من كون الظن بالواقع مساوياً للظن بالطريق. ولايخفى أن المصنف من باب التنزل جعل الظن بالطريق مساوياً للظن بالواقع، والا فعلى تقدير عدم لزوم رعاية العلم بنصب الطريق لامجال لاعتبار الظن بالطريق مالم يستلزم الظن بالواقع.

٤) بيان للموصول في «فيما يهم». والحاصل: أن الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق، لان احتمال الخطأ فيه أقل من احتماله في الظن بالطريق، لتطرق احتمال عدم الاصابة في الظن بالواقع من جهة واحدة وهي عدم اصابة الظن للواقع، بخلاف الظن بالطريق فان احتمال الخطأ فيه أزيد، لانه كما يكون من جهة عدم اصابة الظن بالطريق، كذلك يكون من جهة عدم اصابة المؤدى للواقع.

كل حال[١]، هذا. مع ما عرفت[٢] من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق [الطريق] وهو بلا شبهة يكفي لو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فانه دقيق.

و عليه فالظن بالواقع أقرب الى ما اهتم الشارع به من الظن بالطريق القائم عليـه.

١) سواء في حال الانفتاح أم الانسداد.

٢) قبل أسطر حيث قال: «مع أن الالتزام بذلك غيرمفيد فان الظن بالواقع ... الخ» وضمير «أنه» راجع الى الظن بالواقع، وضمير «بأنه» الى الواقع وقوله: «وهو بلاشبهة يكفي» يعني: وكون الظن بالواقع ملازماً عادة للظن بأن هذا الواقع المظنون مؤدى طريق يكفي بلاشبهة في الوصول الى ما اهتم به الشارع من فعل الواجب وترك الحرام، وحاصله: أنه لايترتب ثمرة على اعتبار خصوص الظن بالطريق، اذ الظن بالواقع الذي يبتلي به المكلف لاينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، هذا (*).

(*) لايخفى أنه تكرار لما ذكره قبيل هذا. مضافاً الى أن القائل بنصب الطريق ولزوم مراعاته انما يدعي حجية الظن بالطريق وان لم يكن مستلزماً للظن بالواقع، فالظن بالواقع وان كان غيـر منفك غالباً عن الظن بأنه مما قام عليـه الطريق، لكنه غير الظن بالطريق الذي هو مدعى القائل بحجية الظن بالطريق.

الا أن يقال: انه (قده) ذكر هـذا الكلام هناك ليعلل به عدم افادة الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد، وذكره هنا لبيان كفايته في الوصول الى ما اهتم به الشارع، ولذا قال: «مع ما عرفت» فلاحظ.

ثانيهما : مااختص به بعض[١] المحققين ، قال : « لاريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ، ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية[٢] وأن[٣] الواجب علينا أولا هـو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف[٤]

١) وهو المحقق الشيخ محمد تقي الاصبهاني (قده) صاحب حاشية المعالم، وهذا الوجه هو أول الوجوه الثمانية التي أقامها على حجية الظنون الخاصة ، وقد اختص به ولم يتبعه صاحب الفصول ، ونقله شيخنا الاعظم عنـه ، وكيف كان فمحصل ما ذكره مؤلف من أمور :

الاول : العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية وأنها لم تسقط عنا في حال الانسداد .

الثاني : أن هم العقل في كل من حالي الانفتاح والانسداد هو احراز فراغ ذمة العبد عن التكليف الذي اشتغلت به .

الثالث: أن نصب الشارع الطريق الى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ ذمة المكلف ـ اذا عمل على طبقه ـ فاذا حصل له العلم بالطريق المنصوب ـ كما في حال الانفتاح ـ حصل له العلم بالفراغ اذا عمل على طبقه ، واذا حصل له الظن به ـ كما في حال الانسداد ـ حصل له الظن بالفراغ اذا عمل على طبقه، ففي حال الانسداد ينحصر المفرغ في الظن بالطريق بعد فرض نصبه .

٢) يستفاد من هذه العبارة ما ذكرناه بقولنا : «الاول: العلم...» .

٣) عطف على « كوننا » أي : ولا ريب في أن الواجب علينا ، وهـذا هو الامر الثاني .

٤) بصيغة الفاعل وهو الشارع ، وكلمة «في» بمعنى الباء ، أو أنها متعلقة

بأن يقطع معه[١] بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط[٢] تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه بأداء[٣] الواقع أولا[٤] حسبما مر تفصيل القول فيه، فحينئذ نقول: ان صح لنا[٥]

بـ «تحصيل العلم» والمقصود أن اللازم عقلا هو تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمة.

١) الضمير راجع الى الاتيان بالمكلف به المستفاد من سياق الكلام، وضمير «بحكمه» راجع الى المكلف ـ بالكسر ـ المراد به الشارع.

٢) معطوف على «بتفريغ» والاولى تبديل «السقوط» بـ «الاسقاط» أو «التفريغ» بـ «الفراغ» لتصح المقابلة بينهما.

٣) متعلق بـ «العلم» يعني: سواء حصل مع حكم الشارع بتفريغ الذمة العلم بأداء الواقع أم لم يحصل.

٤) لان مفاده تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ سواء حصل ـ مع هذا الحكم بالفراغ ـ العلم بوجود الواقع وتحققه أم لا، فانه كالصريح في أن العمل بما نصبه طريقاً الى الاحكام الواقعية يوجب العلم بحكم الشارع بفراغ الذمة عنها ولو لم يحصل العلم باتيان الواقع، وهذا كالصريح في بقاء الواقع على ما هو عليه وعدم صرفه الى مؤدى الطريق، وبهذا يفترق هذا الوجه عن الوجه الاول الذي ذكره صاحب الفصول تبعاً لبعض الفحول.

٥) هذا شروع في كيفية تحصيل فراغ الذمة، وهو الامر الثالث، وتوضيحه: أنه مع العلم بالطريق المنصوب يجب تحصيل العلم به، لتوقف العلم بالفراغ عليه، ومع عدمه ـ لانسداد باب العلم بالطريق ـ يجب تحصيل الظن به، لانه الاقرب الى العلم بالطريق. فالنتيجة حينئذ بعد العلم ببقاء التكليف ولزوم امتثاله

تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في[1] حكم الشارع ، فلا اشكال في وجوبه[2] وحصول البراءة به ، وان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه ، اذ[3] هو الاقرب الى العلم به[4] ، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم[5] العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع[6] ببقاء التكليف دون[7] ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

بالطرق المنصوبة عليه هو اعتبار الظن بالطريق .

١) كلمة «في» بمعنى الباء أو متعلقة بـ « تحصيل العلم » وقد تقدم نظيرها آنفاً وسيأتي أيضاً في قوله : «بالبراءة في حكمه» .

٢) أي : وجوب تحصيل العلم بالتفريغ ، وضمير «به» راجع الى العلم بالتفريغ .

٣) تعليل لوجوب تحصيل الظن ، وضمير «هو» راجع الى الظن .

٤) أي : الى العلم بالتفريغ ، وضمير «حكمه» راجع الى الشارع .

٥) متعلق بقوله: «فيتعين» والضمير في«الاخذ به» راجع الى الظن، يعني: أنه يتعين بحكم العقل الاخذ بالظن لاجل المقدمة الخامسة وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح .

٦) معطوف على قوله : « انسداد » .

٧) قيد لقوله : « تحصيل الظن بالبراءة » يعني: أن الواجب تحصيل الظن بالبراءة ، لاتحصيل الظن بأداء الواقع.

وفيه أولا[١]: أن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامتثال انما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب[٢] حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان بتبع [يتبع] حكمه ارشاداً اليه[٣]، وقد عرفت[٤] استقلاله بكون الواقع [بما هو]

---

١) أجاب المصنف عن دليل صاحب الحاشية (قده) بوجوه ثلاثة، هذا أولها، وتوضيحه: أنا نمنع وجود الحكم المولوي في مقام الفراغ حتى يجب عقلا احرازه على ماسيأتي توضيحه في الفصل الاتي من أن الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان هو العقل، ولا يصلح موردهما للحكم المولوي، ولو حكم الشارع فيه كان ارشاداً الى ما استقل به العقل، فالحاكم بالفراغ عند القطع بموافقة الواقع أو الطريق هو العقل لا الشرع، فالحاكم في باب الاطاعة والمعصية بوجوب القطع بتحصيل المؤمن من عقوبات التكاليف وتبعاتها هو العقل أيضاً لا الشرع، ولا ريب في أن القطع به يحصل عنده بموافقة كل من الطريق أو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم، فالاتيان بالواقع حقيقة أو تعبداً - بما هو واقع كذلك - مفرغ للذمة لا بما هو معلوم، هذا في حال الانفتاح، وكذا في حال الانسداد، فان الظن فيه يقوم مقام القطع فيما ذكر، فالمفرغ للذمة في حال الانسداد هو الواقع المظنون بما هو واقع لا بما هو مظنون، أو الطريق المظنون بما هو طريق لا بما هو مظنون.

والحاصل: أن المفرغ في كل من حالتي الانفتاح والانسداد هو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم ولا بما هو مظنون ولا بما هو مؤدى طريق ظني.

٢) أي: باب تفريغ الذمة، وقوله: «بالاطاعة» متعلق بـ «الحاكم».

٣) أي: ارشاداً الى حكم العقل، وضمير «حكمه» راجع الى العقل.

٤) يعني: في أوائل هذا الفصل، حيث قال: «وأن المؤمن في حال الانفتاح

مفرغ[١] [مفرغاً]، وأن[٢] القطع به حقيقة أو تعبداً[٣] مؤمن جزماً، وأن[٤] المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظن أيضاً[٥] مؤمناً حال الانسداد.

وثانياً: سلمنا ذلك[٦]،

هو القطع ... الخ» وضمير «استقلاله» راجع الى العقل.

١) الصواب - كما في بعض النسخ - نصبه، لانه خبر لقوله: «بكون الواقع» يعني: وقد عرفت استقلال العقل بكون الواقع بما هو واقع مفرغاً للذمة.

٢) مجرور محلا عطفاً على «بكون الواقع» أي: وقد عرفت أيضاً استقلاله بأن القطع بالواقع حقيقة ... الخ.

٣) الاول في القطع باتيان الواقع، والثاني في القطع بموافقة الطريق المنصوب شرعاً، فهما قيدان لـ «القطع».

٤) عطف على «وأن القطع» أي: وقد عرفت أيضاً استقلال العقل بأن المؤمن في حال الانسداد ... الخ.

٥) يعني: مثل مؤمنية الظن بالطريق، اذ المفروض قيام الظن مقام العلم في حال الانسداد، ومن المعلوم أن العلم بكل من الواقع والطريق في حال الانفتاح كان مؤمناً، فالظن بكل منهما في حال الانسداد مؤمن أيضاً كما لا يخفى.

٦) أي: سلمنا أن للشارع في باب الاطاعة حكماً مولوياً، وهذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنه - بعد تسليم الوجه الاول - نقول: ان جعل الطريق كما يكون مستلزماً لجعل الفراغ، كذلك يستلزم جعل الحكم الواقعي لجعل الفراغ بالاولوية، لكون الواقع أصلا ومؤدى الطريق بدلا عنه ومنزلا منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعي أولى من ترتبه على جعل الطريق.

لكن حكمه بتفريغ الذمة ــ فيما[١] اذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ــ ليس[٢] الا بدعوى أن النصب يستلزمه[٣]، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما اذا أتى بـه أولى[٤]

ويستفاد هذا الجواب من مطاوي ما أجاب به الشيخ الاعظم عن كلام صاحب الحاشية ، فقال في جملة ما ذكره : « فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه ، بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال، لما أشرنا اليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية احراز الواقع ... الـى أن قال : فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمـة بخلاف الظن بأداء الواقع ، فانـه لايوجب الظن بالفراغ الا اذا ثبت حجيـة ذلك الظن ، والا فربما يظن بأداء الواقع مـن طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف » .

١) متعلق بـ « حكمه بتفريغ » وضمير « حكمه » راجع الى الشارع .

٢) خبر « لكن حكمه » .

٣) الضمير المستتر فيه راجع الـى « النصب » والبارز راجع الى حكم الشارع ، يعني : يستلزم النصب حكم الشارع بفراغ الذمـة ، وتوضيحه : أن جعل الحكم بالفراغ ــ لوسلم ــ فانما هولكونه من لوازم النصب، والافليس الحكم بالفراغ مجعولا نفسياً مستقلا .

٤) خبر «أن دعوى» يعني : أن دعوى حصول الفراغ بالواقع أولى من حصوله من الظن بمؤدى الطريق ، اذ لما كان الحكم بالفراغ من لوازم جعل الطريق ، فكونه من لوازم جعل الواقع أولى ، كما تقدم تقريبه . فقوله : « مع أن دعوى » ليس وجهاً مستقلا ، بل هو تتمة للوجه الثاني، فكأنه قال: «والحال

كما لايخفى، فيكون الظن بــه ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً[١].

ان قلت[٢]: كيف يستلزم[٣] [يستلزمه] الظن بالواقع مع أنه ربما

أن دعوى ... أولى».

١) يعني: أن الظن بالواقع ظن بالحكم بالتفريغ كالظن بالحكم بالفراغ اذا تعلق بالطريق، فضمير «به» راجع الى الواقع.

٢) غرض هذا المستشكل منع الملازمة التي ادعاها المصنف بقوله: «ان التكليف بالواقع يستلزم حكمـه بالتفريغ» وتقريب المنع: أن الظن بالواقع قد لايستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ، كما اذا حصل الظن بـه من القياس الذي يعلم بعدم كونه طريقاً شرعاً، وهذا بخلاف الظن بالطريق المنصوب، فانه مستلـزم للظن بحكم الشارع بالفراغ وان كان الظن بطريقية شيء ناشئاً مـن القياس (*).

٣) أي: كيف يستلزم الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بالفراغ؟ وبناء على كون النسخة «يستلزمه» فلا حاجة الى التقدير، لرجوع الضمير البارز الى الظن بحكم الشارع بالفراغ، والمآل واحد.

(*) لعل عدم منع الملازمة بين الظن بالطريق مطلقاً وان كان من القياس وبين الظن بالفراغ، لاجل اختصاص عدم حجية القياس في نفس الاحكام الفرعية بلا واسطة، وعدم شمول النهي عنه لما اذا قام على طريقية شيء، فان كان هذا هو الوجه في عدم منع الملازمة، ففيه مالا يخفى، لما يستفاد من النواهي من عدم جواز استعمال القياس في كل ما يتعلق بالشرعيات ولو في أدلتها كأصول الفقـه.

يقطع بعدم حكمه به معه(١) ، كما اذا كان (٢)[اذا ظــن بالحكم] من القياس ، وهذا(٣) بخلاف الظن بالطريق ، فانه يستلزمه(٤) ولو كان مــن القياس .

قلت : الظن بالواقع أيضاً(٥) يستلزم الظن (×) بحكمه بالتفريغ

١) أي : بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع .

٢) أي : كما اذا كان الظن الحاصل من القياس ، وفي بعض النسخ «كما اذا ظن بالحكم» أي : كما اذا حصل الظن بالحكم الواقعي من القياس ، والامر سهـل .

٣) أي: والظن بالواقع بخلاف الظن بالطريق ، فان الاول غير مستلزم للظن بالفراغ بخلاف الثاني .

٤) أي: فان الظن بالطريق يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ ولو حصل الظن بالطريق من القياس ، كالظن بطريقية الاجماع المنقول الحاصل من قياسه على الخبر الواحد مثلا .

٥) أي : كالظن بالطريق في استلزامه الظن بالفراغ ، وتوضيح ما أفاده في دفع الاشكال: أن الظن بالواقع يستلزم الظن بالفراغ مطلقاً وان نشأ الظن بالواقع من القياس ، وذلك لان النهي عن القياس طريقي ناش عن مخالفته أحياناً للواقع ، فمع المصادفة تحصل براءة الذمة عن الواقع ، نعم اذا كان النهي موضوعيـاً

(×) وذلك لضرورة الملازمة بين الاتيان بما كلف به واقعاً وحكمه بالفراغ ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن أن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ ، ولزوم حكمه بأنه مفرغ ، والا لزم عدم اجزاء الامر الواقعي ، وهو واضح البطلان .

على الاقوى[١]، ولا ينافي[٢] القطع بعدم حجيته[٣] لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً - اذا عمل به[٤] فيهما - فيما[٥] أخطأ، بل كان[٦] مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بنى[٧]

لحدوث مفسدة في سلوك القياس غالبة على مصلحة الواقع فلا يكون حينئذ ظناً بالفراغ، لصيرورة الواقع بسبب سلوك القياس مبغوضاً. لكن ظاهر النهي عنه هو الاول، فالظن بالواقع الناشيء من القياس يستلزم الظن بالفراغ حينئذ.

١) في بعض النسخ هكذا: «الظن بهما أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ» والظاهر رجوع ضمير «بهما» الى الظن بالواقع والظن بالطريق اللذين قطع بعدم حجيتهما.

٢) لماعرفت من كون النهي طريقياً، والضمير المستتر في «لاينافي» راجع الى الاستلزام.

٣) أي: بعدم حجية الظن بالواقع الحاصل من مثل القياس.

٤) أي: بذلك الظن غير المعتبر، وضمير «فيهما» راجع الى الظن بالواقع والظن بالطريق الحاصلين من الظن الذي يقطع بعدم حجيته شرعاً كالقياس.

٥) متعلق بـ«معذوراً».

٦) أي: بل كان المكلف مستحقاً للعقاب، لتفويته الواقع باختياره فيما أخطأ.

٧) أي: لو بنى المكلف على حجية ذلك الظن غير المعتبر كالقياس، لكن العقاب حين الاصابة يكون على التشريع، اذ المفروض أنه بنى على حجيته، وفي صورة الخطأ يكون على تفويت الواقع والتشريع معاً.

على حجيته والاقتصار عليه، لتجريه(١)، فافهم(٢).

وثالثاً(٣): سلمنا أن الظن بالواقع لايستلزم الظن به، لكن قضيته(٤)

---

١) علة لاستحقاق العقوبة في صورة الاصابة، والمراد بالتجري هو التشريع.

٢) لعله اشارة الى ماذكرنا من أن العقاب على سلوك القياس لاينافي الحكم بالفراغ عن الواقع في صورة الاصابة.

لايقال: ان النهي الطريقي ينافي العقوبة مع الاصابة، اذ الغرض من النهي الطريقي ـ كالامر الطريقي ـ هو حفظ الواقع من دون وجود مفسدة في المنهي عنه توجب استحقاق العقوبة ارتكابه حتى في صورة الاصابة كما هو شأن الموضوعية وعليه، فاستحقاق العقوبة في صورة الاصابة كاشف عن عدم كون النهي طريقياً، بل موضوعي.

فانه يقال: العقاب انما هو لاجل التشريع، اذ المفروض أنه بنى على حجية القياس وأسنده الى الشارع، ومن المعلوم حرمة التشريع، فيستحق العقوبة حتى في صورة الاصابة.

٣) هذا هو الاشكال الثالث على دليل صاحب الحاشية، وتوضيحه: أن الدليل المتقدم ـ بعد تسليم عدم استلزام الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بفراغ الذمة ـ لاينتج حجية خصوص الظن بالطريق، لانه بعد بنائه على عدم التصويب والتقييد، بل بقاء الواقع على حاله وفعليته، فاللازم هو اعتبار الظن بواقع يظن بكونه مؤدى طريق معتبر. وعلى هذا، فلاينفك الظن بالواقع عن الظن بكونه كذلك، فالظن بالواقع حجة أيضاً، لاخصوص الظن بالطريق كما تخيله المستدل.

فتلخص: أنه لادليل على اختصاص نتيجة مقدمات دليل الانسداد بحجية الظن بالطريق.

٤) أي: لكن مقتضى عدم الاستلزام ليس ...، وضمير «به» راجع الى

ليس الا التنزل الى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا[١] خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لايكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً[٢].

حكم الشارع بتفريغ الذمة.

١) عطف على «لاالتنزل» وضمير «بأنه» راجع الى الواقع.

٢) يعني في الاحكام المبتلى بها، وأما غيرها فلا يكون الظن فيه بالواقع ظناً بكونه مؤدى طريق معتبر، لاحتمال كونه مما سكت الله تعالى عنه.

الى هنا انتهى الجزء الرابع من كتاب «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به اخواننا المحصلين المتقين ، وأن يجعله ذخراً ليوم الدين، وقد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الاقل محمدجعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتري المروج عفا الله عز وجل عن سيئاتهما في جوار الروضة الشريفة العلوية على من حل بها وأولاده المعصومين أفضل الصلاة والسلام والتحية ، والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله المعصومين واللعنة الدائمة على أعدائهم أعداء الله الى يوم الدين .

الفهرست

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١١	٢٢	فهما	فيهما
١٧	٢٠	العادى	العارى
٣٦	١١	والاالثانى	ولاالثانى
٤٧	١١	والمفرض	والمفروض
٤٩	٢٠	بقيموميتها	بقيوميتها
٥٣	١٠	تجرى الى	الى التجرى
٧٦	٢٠	اشتراطها	اشتراطه
٩١	١٨	بتقرتب	بتقريب
١٠٤	١٤	الاصلاح	الاصطلاح
١٠٨	١١	اذ اوجد	اذا وجد
١٢٩	٩	الالتزامية	الالزامية
١٨٦	٨	.وهى	وهى
١٩٦	٧	انبعات	انبعاث
١٩٧	١١	التبعديات	التعبديات
٢٠٢	٤	احتياط	احتاط
٢٠٧	٨	فنه	فيه
٢٠٧	١٨	نالامكان	فالامكان
٢١٢	٤	بامضاع	بامضاه
٢٣٦	٢	والامارت	والامارات
٢٣٧	٢	الانشائيه	الانشائية
٢٣٨	٥	الواافية	الواقعية
٢٥٧	١٤	مرآنفاً	سيأتى
٢٨٠	١٠	الظن	الظواهر
٢٨٧	٧	الكتات	الكتاب
٢٨٧	١٦	لظورها	لظهورها
٢٨٨	١٧	فبهم	فبم
٢٨٩	١٣	أتت	أنت

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٠١	قبل الاخير	العالم	العلم
٣٠٧	١٣	يخالف الله	يخالف كتاب الله
٣٠٩	٩	ليذكر	لتذكر
٣٢٧	٣	بالمخصرص	بالخصوص
٣٨٦	٧	من	عن
٤٠١	العنوان	اعتبارة	اعتبار
٤٠٣	١١	الغتوائية	الفتوائية
٤٠٨	٢١	مسالة	مسألة
٤١٥	١٣	الثلاثة	الثلاث
٤١٧	١٥	السيد بن	السيد ابن
٤١٧	١٧	أستشبت	أستثبت
٤١٧	١٨	رزارة	زرارة
٤٢٥	١٧	بحجية	فى حجية
٤٣٦	١٥	السفاهة	السفاهة
٤٤٠	٦	النبأ	النبأ ــ
٤٤١	١١	خفف	خيف
٤٦٠	١٤	اذكان	اذاكان
٤٨٠	١٢	ينفع	تنفع
٥٠٠	١٩	الحديث٥١.:	الحديث:٣٥.
٥٠١	٨	العقرقوقى	العقرقوفى
٥٠٢	٢٠	الحديث٧٥	الحديث : ٧٤
٥١٢	٩	به	بها
٥٢٧	١٦	المثبة	المثبتة
٥٢٩	١٦	أوالجمعة	والجمعة
٥٦٣	العنوان	الجواب	(زائد)
٦٠١	١٢	الاطراف	أطراف
٦٢٠	٩	بالليل	بالدليل
٦٢١	العنوان	بلظن	بالظن

دار الكتاب

قم ايران

تلفن ٢٤٥٦٨